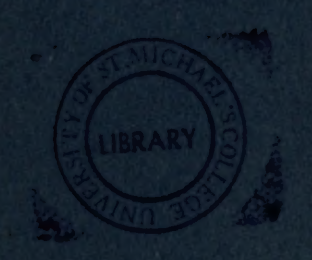


MARSILIUS FICINUS

ÜBER DIE LIEBE



MARSILIUS FICINUS

ÜBER DIE LIEBE

ODER

PLATONS GASTMAHL

ÜBERSETZT VON

KARL PAUL HASSE

LIC. THEOL.



DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK

BAND 154

LEIPZIG

VERLAG VON FELIX MEINER

1914



Zeilenguß-Maschinensatz und Druck von Oscar Brandstetter, Leipzig.

Vorwort.

Das Buch, welches wir hiermit der deutschen Lesewelt vorlegen, ist nicht nur von Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, sondern auch für die Kenntnis der italienischen Renaissance überhaupt, weil es eine ihrer einflußreichsten Bewegungen in nuce verkörpert. Zum Führer dieser Bewegung war sein Verfasser nicht nur durch den Machtspruch eines Herrschers, sondern auch durch allgemeine Anerkennung erkoren worden.

Des berühmten Gesprächs „Über die Liebe" wird hie und in der Literatur Erwähnung getan. Viele haben etwas von ihm vernommen; die wenigsten kennen es. Sein italienischer Wortlaut ist zweimal im Druck erschienen; jedoch ist das Werk nicht sehr verbreitet. Die nicht allzu zahlreichen erhaltenen Exemplare befinden sich zumeist im festen Besitz der staatlichen Bibliotheken. Der wenig abweichende lateinische Text ist im zweiten Bande der Werke Ficins abgedruckt, welche auch nur von Fachgelehrten studiert werden. Außer zwei französischen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts, welche dem Kreise der Königin Margarethe von Navarra entstammen, ist uns keine Übertragung des Werkchens in eine andere Sprache bekannt geworden.

Die vorliegende deutsche Ausgabe bezweckt, durch möglichst getreue Wiedergabe des Textes sowie durch die beigefügten Erläuterungen das Büchlein selbst weiteren Kreisen zugänglich zu machen und zugleich als Einführung in das Lehrgebäude des Verfassers zu dienen.

Sollte ein Leser erwartet haben, bei einem Autor der Renaissance nur ästhetischen Genuß ohne Arbeit des Denkens zu finden, so dürfte er enttäuscht sein. Marsilius Ficinus war mehr Denker als Schöngeist im Gegensatz zu seinem Landsmann und Zeitgenossen Polizian, welchem die schöne Form eigentlich alles war.
Ob es uns gelungen ist, allen Anforderungen Genüge zu leisten, muß bei diesem ersten Versuch einer deutschen Ausgabe das praktische Erproben unserer Arbeit lehren.
Alle notwendigen Angaben befinden sich an ihrer Stelle. Hier sei nur noch bemerkt, daß in den Anmerkungen davon Abstand genommen worden ist, durchaus jeden, auch den geringfügigsten Nachweis zu liefern, um den Band nicht übermäßig aufzutragen. Grundsätzlich werden keine Stellennachweise aus Platons „Gastmahl" gegeben, weil die Bekanntschaft des Lesers mit diesem Dialog, welcher in deutscher Übersetzung Band 81 der „Philosophischen Bibliothek" bildet, Voraussetzung ist. Das an Erläuterungen Dargebotene dürfte nach unserem Dafürhalten vollauf genügen.
Wir geben uns der Hoffnung hin, daß unsere Zeit, welche der Renaissanceforschung im allgemeinen das regste Interesse entgegenbringt, auch dieser Veröffentlichung nicht teilnahmlos gegenüberstehen wird.

Waidmannslust b. Berlin, im Mai 1914.

K. P. Hasse.

Inhaltsübersicht.

Seite

Sechste Rede.

Siebente Rede.

Einleitung.

Das Leben und die wichtigsten Schriften des Marsilius Ficinus.

Marsilius Ficinus ist geboren am 19. Oktober 1433 zu Figline im Valdarno superiore. Sein Vater, der Arzt Maestro Diotifeci, hatte sich vorzugsweise als Chirurg einen wohlbegründeten Ruf erworben und war nicht ohne philosophische Kenntnisse. Der Name Ficino, unter welchem er allgemein bekannt war, und der auch auf den Sohn überging, ist das Diminutivum von Diotifeci (Ficino aus Fecino)[1]. Seine Gattin, unseres Marsilius' Mutter, Alessandra di Nannoccio di Ludovico aus Montevarchi, hatte ihm drei Landgüter als Mitgift eingebracht. Trotzdem lebte Maestro Ficino, welcher selbst von Hause nicht unbegütert war, niemals in glänzenden Verhältnissen, weil er nicht hauszuhalten verstand. In späteren Lebensjahren bekleidete er eine Professur in Florenz, ohne jedoch seine Landpraxis in Figline aufzugeben. Sein Todesjahr ist uns unbekannt. Alessandra war eine religiöse Frau, aber von eigentümlicher, wahrscheinlich hysterischer Anlage; sie neigte zur Selbstbetrachtung und mystischer Vertiefung, ja sogar zu ekstatischen Zuständen. Marsilius, welcher etwas von ihrer psychischen Anlage geerbt hatte, berichtet von ihr einige Fälle des Hellsehens. Sie starb im Alter von 84 Jahren.

Seine Elementarbildung empfing Marsilius in Figline. Später brachte ihn sein Vater zu höheren Studien nach

[1]) Noch heute ist in Toskana der Gebrauch des Diminutivs in vertrauter Rede sehr allgemein, erstreckt sich allerdings aber nicht mehr auf die feststehenden Familiennamen.

Florenz. Wir haben nicht den mindesten Anhalt weder darüber, wie seine erste Erziehung gehandhabt wurde, noch in welchem Lebensjahre er in die Stadt kam. Nur soviel können wir mit ziemlicher Gewißheit aussagen, daß sein Vater keine allzu hohen Pläne mit ihm hegte. Wenn er den Sohn Humaniora und Philosophie studieren ließ, bezweckte dies nichts weiter, als ihm die übliche und vorgeschriebene Vorbildung für das medizinische Brotstudium zu geben[1]).

Die propädeutischen Wissenschaften (Grammatik, Rhetorik und Logik) erlernte Marsilius in den Jahren von 1445 bis 1449 in Florenz und von 1449 bis 1451 in Pisa. Im letztgenannten Jahre begann er, nach Florenz zurückgekehrt, das Studium der Philosophie, und zwar der peripatetischen Philosophie. Wer seine Lehrer in Pisa waren, wissen wir nicht. In Florenz waren es Luca di S. Gemignano und Comando Comandi für die Schulwissenschaften und der Peripatetiker Nicolò Tignoso für sein bis zum Jahre 1456 dauerndes philosophisches Studium. Hier ist von vornherein festzustellen, daß es irrig wäre anzunehmen, zu Ficins grammatischen Studien habe das Erlernen der griechischen Sprache gehört. Sollte ihm in früher Jugend überhaupt eine Kenntnis dieser Sprache zuteil geworden sein, so war sie bedeutungslos gering. Wirklich erlernt hat

[1]) Das von Kaiser Friedrich II. im Jahre 1224 für Salerno erlassene Gesetz schrieb den Ärzten ein Triennium der Logik, ein Quinquennium des medizinischen und chirurgischen Studiums mit darauffolgender Magisterprüfung und ein praktisches Jahr unter Leitung eines approbierten Arztes vor. Für die Chirurgen genügte ein einjähriges Studium, besonders der Anatomie. Ähnliche Bestimmungen galten in Florenz zur Zeit Ficins. Daß das philosophische Studium der Ärzte für die Praxis nicht immer erfreuliche Früchte trug, ist aus Petrarcas Schrift „De sui ipsius et multorum ignorantia“ zu entnehmen. Dabei ist zu beachten, daß der Dichter, welcher uns den Molièreschen Typ des Arztes zeichnet, ebenso wie Ficin die averroistische Arroganz bekämpft.

er sie erst nach seinem sechsundzwanzigsten Lebensjahre. Wenn er sich selbst als „a tenera aetate nominis platonici cultor“ bezeichnet, so ist dies in einem besonderen Verstande zu nehmen, nämlich: er schöpfte seine erste Kenntnis des Platonismus gelegentlich seiner humanistischen Ausbildung aus Cicero. Diese Quelle ist, wie jeder einsieht, keine lautere und hinlängliche. Allerdings kann ein feinfühlender Jüngling viel aus Cicero lernen und besonders für Platon hohe Achtung gewinnen.

Von Cicero ging Marsilius zu Macrobius, von diesem zur „Consolatio philosophiae“ des Boëtius und zu Seneca, von da zu Dionysios Areopagita (in lateinischer Übersetzung) über, bis er im Verlauf seiner Studien nach und nach Augustinus, Apulejus, Avicebron, Alfarabius, Henricus Gandavensis und eine Reihe anderer Philosophen des Mittelalters kennen lernte. Auch dies ist beachtenswert; denn es erklärt uns die Tatsache, daß, als Marsilius endlich die Schriften Platons im Original lesen konnte und ihre Übersetzung und Erklärung in Angriff nahm, er infolge seiner — man möchte sagen — Verbildung dennoch Zeit seines Lebens nie dazu gelangte, den großen Athener so zu sehen, wie er wirklich war.

Interessant ist ein kleines, nur handschriftlich erhaltenes Schriftchen Ficins aus dieser Zeit, welches er in der Volkssprache für seine Geschwister verfaßte, und welches über die Liebe der Kinder zu den Eltern handelt. Von ihm gibt Arnaldo della Torre einen Auszug (S. 508—510) und weist auf Ficins in kunstgerechten Divisionen und Subdivisionen verfahrende scholastische Methode hin.

Der Eifer des jungen Studenten für den Platonismus tritt in einer kleinen Deklamation zutage, welche er, wohl noch vor dem Jahre 1456, nach allgemeinem Brauch in der Universität vor Professoren und Studenten hal-

ten mußte. Sie ist betitelt „De laudibus philosophiae“ (Op. I, p. 757 ff.). Man darf sich zwar nicht durch den rhetorischen Brustton zu dem Glauben verleiten lassen, der Verfasser habe schon eine wirkliche Kenntnis von Platon, Jamblichos und Proklos besessen — wohl aber trifft dies für Hilarius, Augustinus, Dionysios Areopagita (lat. Übersetzung) und die angeführten mittelalterlichen Autoren zu —; dies eine kann man jedoch sagen: wir haben hier schon den ganzen Ficin mit allen seinen Neigungen und seiner Grundanschauung, nämlich dem Dogma von der fortlaufenden philosophischen Tradition, welche sich von Hermes Trismegistos über Pythagoras, Platon, Dionysios zu Jamblichos, Proklos und Augustinus erstrecken soll[1]). Erwähnt zu werden verdient noch die Beziehung, in welche der junge Philosoph die platonische Dreiteilung der Philosophie zu der göttlichen Trinität setzt, und zwar die Physik zu Gott, dem Vater, als dem Schöpfer des Alls, die Logik zum heiligen Geist als der höchsten Weisheit und die Ethik zu dem Sohne als dem Spender der Seligkeit. So gibt die Philosophie die sicherste Kunde von Gott.

Arnaldo della Torre macht (S. 513) die Bemerkung, daß diese kleine Rede sehr wohl von Cristoforo Landino[2]) mit angehört worden sein dürfte, obschon dieser

[1]) Es ist kaum notwendig zu bemerken, daß in gewissem Sinne eine philosophische Überlieferung besteht, insofern Platon von Pythagoras abhängig ist, die Neuplatoniker das platonische System umgestaltet haben, Dionysios Areopagita von ihnen, besonders von Proklos, entlehnt hat und Augustinus platonische sowohl wie neuplatonische Gedanken verarbeitete. Das wirkliche Verhältnis sieht allerdings beträchtlich anders aus, als das von Ficin geträumte.

[2]) Christoforo Landino, geb. 1424 in Prato, war von Hause unbemittelt und wurde deshalb von seinem Vater für die einträgliche juristische Laufbahn bestimmt. Er studierte zu Volterra Humaniora und Jurisprudenz und erlangte schon im Alter von fünfzehn Jahren den juristischen Doktorgrad. Seine Neigung galt jedoch nicht dieser Wissenschaft, sondern einem schönen Mädchen und der Dichtkunst.

damals noch nicht Professor an der Universität war — dies wurde er im Jahre 1457 —, aber dem jungen Philosophen nicht nur als Freund seines Vaters, sondern auch wegen der Übereinstimmung der Neigungen Sympathie entgegenbringen mußte. Man könnte wohl noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, daß Landino schon vordem, wenn auch nicht als Lehrer im eigentlichen Sinne, auf Marsilius einen gewissen Einfluß ausgeübt hat. Ungefähr in der Zeit zwischen den Jahren 1446 und 1452 schrieb Landino seine „De anima“ oder „De nobilitate animae“ betitelten Dialoge. Diese beruhen durchaus auf platonischer Grundlage; ihr Zweck ist Bekämpfung epikureischer und averroistischer Irrlehren, die Darlegung der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, sowie die Widerlegung der Einheit des Intellekts, dazu auch der Ausgleich der platonischen Anschauung mit der aristotelischen. Es ist kaum anzunehmen, daß Marsilius ganz aus sich selbst auf Platon verfallen sei. Keiner seiner Lehrer war Platoniker. Landino aber hatte in der angeführten Schrift gewissermaßen als Programm aufgestellt, was Ficin später durchführte. Mithin spricht die größte Wahrscheinlich-

---

Die Erfüllung seiner Wünsche fand er in letzter Hinsicht durch die edle Fürsorge Cosimos von Medici. So konnte er sich den schönen Wissenschaften und der Philosophie widmen und erhielt später die Professur der Beredsamkeit an der Florentiner Universität. Zu seinen Schülern zählten Lorenzo de' Medici und Polizian. Weniger Glück hatte er in der Liebe zu seiner angebeteten Alessandra, wovon seine Dichtungen Zeugnis ablegen. Endlich von dieser Fessel frei geworden, heiratete er i. J. 1453 Lucrezia degli Alberti, welche ihn zum Vater einer zahlreichen Familie machte. Später legte er seine Professur nieder und erhielt den wichtigen Posten eines Staatssekretärs der florentinischen Republik. Im Jahre 1497 trat er in den Ruhestand und verlebte seine letzten Lebensjahre — er starb i. J. 1504 — nur noch in der Beschäftigung mit seinen geliebten Wissenschaften. Seine Hauptwerke sind die „Quaestiones Camaldolenses“ und sein Dantekommentar.

keit dafür, daß ihm bald nach Beginn seiner Studien direkt oder indirekt von Landino Anregungen zuteil wurden.

Wir wissen nun, daß Marsilius bis zum Jahre 1456, mit großem Eifer seinen Gesichtskreis ständig erweiternd, in Florenz seinen Studien oblag. Er schrieb in dieser Zeit einen Kommentar zu Lukrez, welchen er später vernichtete. Vor allem aber verfaßte er eine größere Arbeit in vier Büchern „Institutiones ad platonicam disciplinam", welche er dem Landino widmete. Dieser lobte das Buch und insbesondere seine Tendenz, legte es auch seinem Gönner Cosimo de' Medici vor, gab aber dem jungen Platoniker den vortrefflichen Rat, es nicht der Öffentlichkeit zu übergeben, sondern vorerst die griechische Sprache gründlich zu erlernen, um ernstlich platonische Studien treiben zu können.

Die folgenden Jahre bilden ein eigentümliches Zwischenspiel im Leben unseres Philosophen. Seine Studien an der Florentiner Universität hörten auf. Den Rat, das Griechische zu erlernen, befolgte er anscheinend auch nicht sogleich; vielmehr zog er sich aus der Stadt nach Figline zurück und verfaßte einige kleinere Arbeiten, darunter das Büchlein „De voluptate". Dann begab er sich im Jahre 1458 nach Bologna zum Studium der Medizin.

Es ist klar, daß er das letztere, und zwar ungern, auf Geheiß seines Vaters tat. Della Torre nimmt unzweifelhaft mit Recht an, daß er von Florenz und dem Umgange der Platoniker fern gehalten werden sollte. Welches waren nun die näheren Beweggründe für diese Anordnung?

Im Jahre 1456 hatte Johannes Argyropulos[1]) sein Lehramt als Professor der griechischen Sprache an der Flo-

[1]) Johannes Argyropulos lehrte seit 1441 in Padua, weilte seit 1454 in Florenz, erhielt dort 1456 die Professur der griechischen

rentiner Universität angetreten. Er war zwar Aristoteliker; jedoch mußte sein Unterricht auch platonischen Studien förderlich sein. Maestro Diotifeci hatte also sehr zu fürchten, daß sein Sohn auf immer für den ärztlichen Beruf verloren war, wenn er noch fürderhin seinen Neigungen überlassen blieb. Der Platonismus war für den Broterwerb eine ziemlich aussichtslose Kunst. Das Studium der griechischen Sprache sowie der umfangreichen Werke Platons und der Platoniker war zeitraubend. Die Hoffnung, daß Marsilius bei seiner eigenartigen Anlage auf diese Weise jemals zu einem hinreichenden Erwerb gelangen könnte, war sehr gering. Also hieß es, ihn an einer Universität, wo er keine Gelegenheit hatte, auf platonische Abwege zu geraten, bis zur Erlangung der medizinischen Magisterwürde studieren zu lassen. Dazu war Bologna, damals eine Hochburg des Averroismus, der geeignete Ort, und gerade dort hat wohl Marsilius seine starke Abneigung gegen die verderbten aristotelischen Richtungen (Averroismus und Alexandrismus) gefaßt. Hätten die „Institutiones" den Erfolg gehabt, welchen vielleicht im stillen der Vater mit dem Sohne erhoffte, dem letzteren eine Lehrstellung einzutragen, so wäre ihm ganz gewiß die Übersiedelung nach Bologna erspart geblieben. Wie weit der Einfluß des später kanonisierten Erzbischofs Antonino[1]),

Sprache, verließ 1471 beim Ausbruch der Pest die Stadt, kehrte aber 1477 zurück. Seinen Lehrstuhl hatte aber damals Demetrios Chalcondylas inne. A. starb 1486 in Rom, wo er eine Professur der Philosophie übernommen hatte. Er war Aristoteliker; seine Hauptwerke und die Übersetzungen der Physik und Ethik des Aristoteles. Trotzdem war er den Platonikern wohlgesinnt und erstrebte einen versöhnenden Ausgleich beider Richtungen.

[1]) Antonino: Dieses Diminutivum wurde dem Erzbischof wegen seiner kleinen Gestalt beigelegt. Er war geboren i. J. 1398 als Sohn des florentinischen Notars Pierozzi. Erzbischof war er von 1446 bis zu seinem i. J. 1459 eingetretenen Tode. Großes Ansehen erlangte er durch seinen strengen Lebenswandel und seine herz-

welchen Della Torre in das Treffen führt, zu diesem Entschluß beitrug, können wir nicht ermessen. Sicherlich vermochte er auf seinen Kleriker — Marsilius hatte im Jahre 1451 die kleine Tonsur empfangen — einen solchen auszuüben; wir möchten ihn aber nicht für allein entscheidend halten, weil er sonst der platonischen Begeisterung Ficins schon früher hätte Halt gebieten können. Sicherlich war dieser asketisch fromme Mann nicht mit der völligen Hingabe an den Platonismus einverstanden und bestrebt, den jungen Marsilius auf andere Gedanken zu bringen. In dieser Absicht empfahl er ihm dringend, die „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquino zu lesen. Jedenfalls erreichte er, daß sich Marsilius von nun an von den schlimmsten Übertreibungen fern hielt und seinen Gesichtskreis auch nach dieser Richtung erweiterte.

Das Bologneser medizinische Studium des Marsilius war nicht von langer Dauer. Im Jahre 1459 trat nämlich das bekannte entscheidende Ereignis ein, welches aber in den in Handbüchern umlaufenden biographischen Notizen viel zu früh datiert wird: Marsilius wurde — wohl gelegentlich eines Ferienbesuches — in einer persönlichen Audienz vom großen Cosimo einer eingehenderen Aussprache gewürdigt. Dieser fand nun endlich soviel Gefallen an dem Eifer des jungen Mannes, daß er zu Maestro Diotifeci das bedeutungsvolle Wort sprach: „Du bist uns vom Himmel zur Heilung der Körper, dein Marsilius aber zur Heilung der Seelen gegeben."

Dieser von A. della Torre mit überzeugenden Gründen aufgestellten Datierung steht scheinbar die gleichfalls bekannte Stelle eines späteren Briefes Ficins an Lorenzo

---

gewinnende Liebe. Seine Hauptwerke sind die sehr unkritische „Summa historialis", auch „Chronicon" genannt, und die „Summa theologica" in vier Teilen, welche vorzugsweise die Sittenlehre behandeln.

de' Medici entgegen: „Ich habe mit ihm zusammen über zwölf Jahre in glücklicher Weise Philosophie getrieben" (Op. I, p. 649). Da Cosimo i. J. 1464 starb, wäre dies ungefähr seit 1452. Dieser scheinbare Widerspruch wird jedoch durch die begründete Annahme aufgehoben, daß in dieser Zeit Marsilius seinem Gönner zuerst vorgestellt wurde, daß aber die Beziehungen bis zum entscheidenden Jahre 1459 nur sehr flüchtige blieben. In Ficins dankbarer Erinnerung werden wohl kleine Belobungen und die höfliche Anerkennung seiner „Institutiones" den Eindruck hinterlassen haben, daß der „Pater patriae" schon sogleich vom ersten Augenblick der Bekanntschaft an ein tieferes Interesse an ihm genommen habe. Wäre dies aber in Wirklichkeit der Fall gewesen, so hätte der mit Widmungen nicht sparsame Philosoph sicher eine seiner Jugendarbeiten seinem Gönner zugeeignet. Die Tatsache, daß dies nicht geschah, nötigt uns, Della Torres Ausführung beizupflichten.

Den ersten Gedanken einer platonischen Akademie faßte Cosimo, als Gemistos Plethon[1]) zur Teilnahme an dem großen Konzil im Jahre 1433 nach Florenz gekommen war. Damals war Marsilius ein kleiner Knabe, von

[1]) Georgios Gemistos Plethon, geb. ca 1385, kam im Jahre 1439 mit dem griechischen Kaiser Johannes VII. Palaiologos und seiner Hofgeistlichkeit zum Vereinigungskonzil, welches der Papst Eugen IV. zuerst in Ferrara und dann in Florenz anberaumt hatte. Seine wahre Religion war der Neuplatonismus. Er ist als der eigentliche Vater der Lehre von der uralten philosophischen Überlieferung. Nach ihm erstreckt sich diese Kette von Zoroaster über Pythagoras und Platon bis auf den Platonismus seiner Zeit. Aristoteles aber, meinte er, sei von dieser Tradition abgefallen. Darum bekämpfte er den Aristotelismus und die arabische Philosophie, soweit sie auf jenem beruhte, Bekannt sind die Angriffe, welchen er von seiten der griechischen Aristoteliker ausgesetzt war und seine Verteidigung. Durch die Gunst des Sultans Muhammed II. wurde er i. J. 1453 Patriarch von Konstantinopel, legte aber dieses Amt später nieder.

dessen Dasein Cosimo vielleicht nicht einmal wußte. Sicherlich hat er ihn damals nicht, wie man auch in Büchern lesen kann, in sein Haus genommen, um ihn zum Bevollmächtigten seines Planes ausbilden zu lassen. Gemistos Plethon verließ bald darauf Italien und wurde in die aus der Geschichte bekannten Streitigkeiten verwickelt. Den Plan einer platonischen Akademie mußte Cosimo einstweilen aufgeben. Er ließ sich um so weniger verwirklichen, da, wie wir weiter unten sehen werden, in der bestehenden Florentiner „Achademia" die Aristoteliker die Überhand gewannen und der Platonismus in Florenz keine hervorragenden Anhänger besaß.

Ungleich günstiger war die Aussicht im Jahre 1459. Argyropulos hatte unter großem Zulauf der edlen Florentiner Jugend die griechische Sprache gelehrt. Cristoforo Landino war ein eifriger Anhänger des Platonismus, und nun ging dem greisen Mediceer die Erkenntnis auf, daß der Eifer und das Talent des jungen Marsilius zu den schönsten Hoffnungen berechtigte. Es ist unschwer einzusehen, daß der große Staatsmann nunmehr die Verwirklichung des fast vergessenen Planes heranreifen sah.

Des Marsilius Schicksal hatte die entscheidende Wendung genommen. Zunächst hieß es nun, die griechische Sprache gründlich zu erlernen. Mutmaßlich war sein Lehrer Bartolomeo Platina, welcher gerade damals, bevor er zu seinem Unglück nach Rom übersiedelte, in Florenz weilte.

Das erste Produkt dieser Sprachstudien war eine wortgetreue Übersetzung der sogenannten orphischen Hymnen, der Argonautica, der Hymnen des Proklos, der Theogonie des Hesiod und anderer Dichtungen. Mit der Bemerkung: „ad verbum mihi soli transtuli" erwähnt Ficin später einmal in einem Briefe diese Übung.

Eine nennenswerte materielle Förderung war ihm aber immer noch nicht von Cosimo zuteil geworden; denn wir wissen, daß er des Gelderwerbes wegen eine ärztliche Praxis ausübte, und zwar mit Eifer und Erfolg. Überhaupt hat er, wie auch unser Kommentar zeigt, den Mediziner niemals verleugnet. Erst im Jahre 1463 erhielt er von seinem Gönner den Auftrag, eine lateinische Übersetzung der Werke Platons herzustellen. Einer materiellen Unterstützung war Marsilius sehr benötigt; denn er hatte zugunsten seiner Geschwister auf sein Erbteil verzichtet. Um ihm dauernd die nötige Ruhe zu gewähren, schenkte ihm Cosimo ein Landhaus mit einem kleinen Gut zu Careggi und ein Haus in Florenz, Via San Egidio. In Careggi verbrachte Marsilius nunmehr den größten Teil seiner Tage. Hier war sein Tusculum, seine Akademie; hier schrieb er seine Hauptwerke: die „Theologia platonica", welche er im Jahre 1474 vollendete, die im Jahre 1474 abgeschlossene Platonübersetzung, das Buch „de cristiana religione" und alle seine übrigen Übersetzungen und Kommentare. In diesem Landhaus kamen seine Freunde und Anhänger zusammen, um sich in traulichem Gespräch über die tiefen Fragen des Platonismus, wie sie ihn verstanden, zu ergehen oder ihrem Meister andächtig zu lauschen, wenn er ihnen von seinem Rednerpult aus Vorträge hielt. In demselben Studierzimmer, dessen kostbarster Schmuck die ihm von Lorenzo de'Medici geschenkte Büste Platons war, arbeitete Marsilius und waltete zugleich seines Amtes als Verkünder der platonischen Lehre. Ein Lehramt an der Universität bekleidete er nicht, wie vielfach angenommen wurde. Hingegen hielt er gelegentlich einer größeren Zuhörerschaft Vorträge über platonische Themata, und zwar öffentlich von der Kanzel. Ein keusches eheloses Leben hat er stets geführt. Später trat er in den geistlichen Stand. Am

18. September 1473 wurde er zum Diakon und am 18. Dezember desselben Jahres zum Priester geweiht und erhielt im Jahre 1474 den Kanonikat der Kirche von S. Cristofano in Novoli. Er starb am 1. Oktober 1499 und wurde in der Kathedrale zu Florenz beigesetzt. Marsilius Ficinus war von ziemlich kleiner Statur, schmächtigem Körperbau und ein wenig verwachsen. Er stotterte etwas und stieß bei der Aussprache des S mit der Zunge an. Sein Antlitz zeigte nach den vorhandenen Bildnissen einen freundlichen durchgeistigten Ausdruck. Er war von ausgesprochen melancholischem Temperament, jedoch niemals mürrisch, sondern im Umgange heiter und zu Scherzen aufgelegt. Er suchte soviel als möglich Platon nachzuleben: in seiner äußeren Lebensführung, in seinem Denken, in seinen Freundschaften. Sogar in kleinen Einzelheiten tritt eine gesuchte Nachahmung zutage. Er verbrannte seine dichterischen Jugenderzeugnisse: seine Übersetzungen und den Kommentar zu Lukrez, weil Platon das gleiche mit seinen Dichtungen getan hatte. Der Dichter Naldo Naldi hat Ficin den „alter Plato“ genannt. Dies ist, in dem Sinne verstanden, als sei er dem großen Athener, einem der ursprünglichsten Geister, welche die Menschheit hervorgebracht hat, gleichzustellen, zweifellos Überschätzung; den Seinen aber war er wirklich ein zweiter Platon. Er hat ihnen diesen so nahe gebracht, als es damals möglich war, durch eine gute, fließende, zwar nicht immer getreue und haarscharf den Sinn des Originals treffende, doch noch heute lesbare Übersetzung, welche alles, was man damals an lateinischen Übertragungen griechischer Autoren besaß, himmelhoch überflügelte. Er hat seine Freunde eingeführt in eine Gedankenwelt, welche man für die platonische hielt, mit Liebe und hingebender Fürsorge; er hat sie auf steilen Wegen geleitet wie ein Vater seine Kinder.

Marsilius war trotz seiner Abhängigkeit kein pedantischer Nachbeter, sondern ein immerhin selbständiger Denker, wenn auch nach unseren Begriffen vielleicht ein etwas pedantischer Kommentator. Dieser kleine Vorwurf wird aber ganz hinfällig, wenn man ihn mit den Kommentatoren vor und auch zum Teil nach ihm vergleicht. Seine Hauptwerke schrieb er in lateinischer Sprache; jedoch bediente er sich auch der Volkssprache, wenn es sich darum handelte, seine Gedanken weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Sein lateinischer Stil ist ungleich. Seine beste Leistung ist hier die Übersetzung Platons; man spürt, daß er von der schmiegsamen Eleganz seines Vorbildes getragen wird. Sehr viel schlechter ist seine mehr umschreibende Übertragung Plotins. Zwar ist die Aufgabe außerordentlich schwierig; aber es mangelt nicht an Fehlern und Unachtsamkeiten. In seinen eigenen Arbeiten ist er teils schwülstig, teils unklar durch Knappheit. Er selbst sagt von sich: „Sed dum nimia brevitate studeo prolixitatis devitare fastidium, interim obscuritate quadam nonnunquam quodammodo confundo me ipsum, certe alios saepe perturbo (Indem ich vermeiden will, durch Weitschweifigkeit Überdruß zu erregen, mache ich mich selbst zuweilen einigermaßen irre, zweifellos aber andere nicht selten in viel höherem Maße)". Op. I, p. 756.

Es wäre aber verfehlt, einen Denker wie Marsilius Ficinus mit demselben Maßstabe zu messen, welchen man bei einem Polizian, dem die Kunst der Sprache alles war, anlegen muß. Und doch konnte nicht einmal dieser vor dem Urteil der fanatischen Ciceronianer, welche seit dem Ende des 15. Jahrhunderts die Gelehrtenwelt tyrannisieren wollten, bestehen. Ihr Treiben hat Erasmus von Rotterdam vortrefflich in seinem „Dialogus Ciceronianus" ironisiert. „Unum, ni fallor", lesen wir dort, „reperi, quem non rejicies, Angelum Politia-

num. Nam Marsilium Ficinum proferre non audeo." Die Antwort aber lautet: „Fateor Angelum prorsus angelica fuisse mente, rarum naturae miraculum, ad quodcunque scripti genus applicaret animum: sed nihil ad phrasim Ciceronis." („Einen aber fand ich, welchen du sicherlich nicht verwerfen wirst, nämlich Angelus Politianus, Marsilius Ficinus wage ich nicht zu erwähnen." Antwort: „Je nun, Angelus war von geradezu engelgleicher Gesinnung[1]), ein seltenes Wunder der Natur, für jegliche Literaturgattung gleich befähigt; von der reinen ciceronianischen Phrase ist jedoch keine Spur bei ihm zu finden."

Über die Schreibart unseres Philosophen in der Volkssprache handeln wir weiter unten.

Marsilius Ficinus war von weicher, fast kindlicher Gemütsart und durchaus unkritisch veranlagt. Jede Überlieferung nahm er hin, wie sie ihm geboten ward, ohne ihre Richtigkeit zu untersuchen. Die Echtheit der hermetischen Schriften stand ihm nicht weniger fest, als die Tatsache, daß der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften der Schüler des Apostels Paulus war, trotzdem schon Laurentius Valla hierüber seine Zweifel geäußert hatte. Er glaubte an die Astrologie und nahm den handgreiflichsten Unsinn gläubig hin, wenn er von Aristoteles oder Galen überliefert war. Ungeachtet aber seiner Schwächen steht Marsilius Ficinus in der Geschichte des menschlichen Geistes groß da; denn er hat Hohes gewollt und Außerordentliches geleistet.

---

[1]) Dies ist Ironie seitens des Erasmus; denn das gerade Gegenteil traf zu. Dies zeigt unter anderen Polizians Fehde mit Bartolomeo Scala und Michael Marullus.

Die Lehre des Marsilius Ficinus.

Das System des Marsilius Ficinus beruht zum überwiegenden Teile auf dem Neuplatonismus, ist aber nicht ohne aristotelischen Einschlag, auch nicht zum wenigsten durch die Scholastik des Mittelalters beeinflußt. Thomas von Aquino und Bonaventura sind die Meister, von welchen Ficin in letzter Hinsicht am meisten gelernt hat. Von seinen Zeitgenossen ist Nikolaus von Kues nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben. Als Platoniker trat er unmittelbar in die Fußstapfen des oben erwähnten Gemistos Plethon und dessen Schüler Bessarion[1]). Wäre uns die Aufgabe gestellt, eine erschöpfende Darlegung vom Lehrgebäude Ficins zu geben, dann würde es sich empfehlen, ein einleitendes Kapitel über seine Erkenntnislehre vorauszuschicken und dann den Hauptzügen nach dem Gedankengange der „Theologia platonica" zu folgen. Hier müssen wir uns aber darauf beschränken, gleichsam das Knochengerüst seines Gedankenorganismus zu zeichnen, und beginnen deshalb mit der

---

[1]) Bessarion, geb. 1395 zu Trapezunt, kam als Geistlicher vom Orden des hl. Basilius und Schüler des Gemistos Plethon in dessen Gefolgschaft zum Florentiner Konzil. Er blieb fortan in Italien und trat, als die griechische Geistlichkeit wieder von der Union abfiel, ganz zur römischen Kirche über, deren Kardinal er wurde. Bis zu seinem im Jahre 1472 erfolgten Tode verblieb er in den höchsten Ämtern und Ehren. Der Lehre Plethons blieb er treu, nur milderte er dessen Abneigung gegen Aristoteles und berücksichtigte mehr die Kirchenlehre. Sein Ziel ist die Vereinigung von Platon und Aristoteles, wobei aber der erstere den Vorrang behält. Dies ist im großen ganzen auch Ficins Standpunkt.

Prinzipienlehre.

1. Gott.

Platon stellte an die Spitze seiner Ideenwelt die Idee des Guten, welche ihm gleichbedeutend mit der göttlichen Vernunft (ὁ νοῦς) ist. Diesem übersinnlichen Prinzip, der Gottheit, steht von Ewigkeit her die Materie (τὸ ἄπειρον, das Unbegrenzte) als das gestaltlose raumerfüllende Substrat der sinnlichen Welt gegenüber. Aus der Gestaltung der formlosen, aber für die Form empfänglichen Materie durch die Ideen gehen die Einzeldinge hervor.

Plotin hob das Urwesen völlig über den Inbegriff der Ideenwelt, den νοῦς, hinaus. In dem Denken ist nicht nur die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten, sondern auch die Vielheit der Ideen. Dies gilt, wie vom menschlichen, so auch vom göttlichen Denken. Darum kann der νοῦς nicht das Höchste sein, weil über der Vielheit die Einheit steht. Das Urwesen ist also das Eine, welches jenseits aller Dinge, auch des νοῦς liegt, dennoch aber nicht unvernünftig, sondern übervernünftig ist. Es ist schlechthin durch kein positives Prädikat zu bezeichnen: also ohne Gestalt, ohne Größe, ohne Denken, ohne Leben, ohne Sein, weil es über allen diesen steht; es ist unaussprechlich, und wir können es intuitiv erkennen, ohne es zu kennen. Das Urwesen ist als eine immaterielle Kraft zu denken. Als wirkende Ursache ist es in gewissem Sinne Tätigkeit: es wirkt neidlos das Beste. Seiner Einheit aber würden sowohl Tätigkeit (ἐνέργεια) wie Wollen widersprechen, weil beide eine Beziehung zu einem andern einschließen, von dem Urwesen aber ein Wollen oder Streben, welches auf ein außer ihm liegendes Gutes abzielen würde, auszu-

schließen ist. Sein Wirken ist eine rein substratlose Tätigkeit: das Urwesen ist ἐνέργεια an sich.

Bei Marsilius Ficinus ist Gott die unbewegliche, ewige und unendliche Einheit und als die absolute reine Einheit die unendliche Macht, actus purus, reine Wirklichkeit; er ist aber zugleich absolute Intelligenz: durch das Erkennen seiner selbst erkennt er alle Dinge. Hier ist nach dem Vorgange Augustins und der Scholastik der platonische νοῦς gewissermaßen in das einheitliche Wesen Gottes hineingezogen. Die übersinnlichen Ideen sind die Gedanken des persönlichen Gottes. In der absoluten göttlichen Intelligenz sind die Ideen aller Species einheitlich beisammen, ist das Vielfältige vereint, und sind die Gegensätze aufgehoben, jedoch unbeschadet der göttlichen Einheit, da Gott durch eine Form in einer Anschauung alle zugleich erschaut. Vgl. Thomas, S. theol. I, p. 15. Während bei Plotin dem Urwesen, weil es überbewußt ist, kein Bewußtsein zukommt, ist bei Ficin Gott das absolute Bewußtsein. Aber auch freies Wollen und Handeln, Liebe und Vorsehung spricht er der Gottheit zu. Bei Plotin muß das Urwesen mit Notwendigkeit aus reiner Güte überfließen. Ficinus läßt die göttliche Tätigkeit nur insofern aus Notwendigkeit hervorgehen, als Gott nur entsprechend seiner unendlichen Weisheit wirken kann. Der Anschluß an das christliche Denken ist in der „Theologia platonica" unverkennbar. In dem Gespräch „Über die Liebe" tritt dieser Zug weniger hervor, so daß dort der Neuplatonismus unverhüllter erscheint.

2. Der Engelsgeist.

Von den geschaffenen Dingen nimmt die oberste Stufe die Sphäre der Engel oder, wie Ficin sich zumeist ausdrückt, der „Engelsgeist" oder auch nur „der Engel" ein. Er ist unbewegliche Vielheit reiner Intelligenzen. Ficinus faßt in diesem Begriff den νοῦς des Plotin und

die Henaden (θεοί) des Proklos zugleich mit der intelligiblen Dreiheit Plotins: des Denkenden, des Gedachten und des Denkens sowie mit den drei intelligiblen Sphären des Proklos: des Intelligiblen, des Intelligibel-Intellektuellen und des Intellektuellen (Sein, Leben und Denken), zusammen.

Da nun der Engelsgeist in seiner Gesamtheit, ebenso wie Gott, reine Intelligenz ist, sieht sich Ficin genötigt, einen Unterschied festzusetzen. Die Bezeichnung Gottes als Geist und Denken ist ursächlich, nicht wesentlich aufzufassen. Im eigentlichen Sinne ist der Engel Geist (mens = νοῦς; Gott hingegen steht über den Intelligenzen, er ist die Intelligenz der Intelligenzen (mens mentium), das Licht der Lichter (Theol. plat. l. II, c. 9).

3. Die Seele.

Die vernünftige Seele ist reine Form, vollkommene, unvergängliche, bewegliche Vielheit. Sie ist zwar auch eine Einheit, aber eine Einheit in der Vielheit, weil ihr verschiedene Eigenschaften und Vermögen zukommen. Die Seele nimmt teil am Wesen des Engels und ist als solche immer eine; sie nimmt aber auch infolge ihrer Beweglichkeit an den unter ihr stehenden Formen teil. Sie kann zu den höheren Stufen des Seins aufsteigen, ohne die niederen zu verlassen, und zu den niederen absteigen, ohne das Wesen der höheren zu verlieren, dem Sonnenlicht gleich, welches zum Feuer hinabsteigt, ohne sich von der Sonne zu trennen.

Drei Stufen der vernünftigen Seele unterscheidet Ficin:

1. die Weltseele,
2. die zwölf Sphären- und Elementarseelen (acht Sphären und vier Elemente),
3. die Vielheit der Seelen aller Wesen, welche in den Sphären eingeschlossen sind.

In der Erdsphäre sind die Pflanzen und Mineralien unbeseelt und leben durch die Erdseele (IV, 1). Die Tierseele ist unvernünftig und sterblich. Über das Wesen der menschlichen Seele wird weiter unten ausführlich gehandelt.

4. Die Qualität oder Form des Körpers.

Sie ist ein unkörperliches, an sich unteilbares, wirkendes Prinzip, zerteilt sich aber infolge ihrer Verbindung mit der Materie der Körper und den Teilen des Körpers. Durch ihre Teilnahme an der Ausdehnung und Teilbarkeit der Materie wird sie materiell, d. h. sie büßt ihre Einfachheit und Reinheit ein und wird aus einer tätigen eine leidende Form; ohne das Substrat der Materie vermag sie aber nicht zu bestehen. Sie ist also schon ein verhältnismäßig niederes Prinzip. In ihrer Einheit ist sie identisch mit der Natur (*φύσις*) im System Plotins. In ihrer Vielheit sind die qualitates oder formae identisch mit den *λόγοι σπερματικοί*, den Keimformen, welche der Neuplatonismus (Plotin, Proklos) von der Stoa übernommen hat.

5. Die Materie der Körperwelt.

Sie ist ein rein passives, unendlich teilbares Prinzip. Nach Platons Lehre, sagt Ficin, besteht der Körper aus Materie und Quantität. Der Materie eignet nur Ausdehnung und Leiden, wobei auch die Ausdehnung eigentlich als Leidenszustand zu fassen ist; die Quantität aber besteht nur in Ausdehnung und Teilbarkeit. Dem Körper an sich kommt also keinerlei Tätigkeit zu.
Die Seele nimmt in dem dargestellten Schema die mittlere Stellung zwischen der niederen irdischen und der übersinnlichen Welt ein, sie ist das verknüpfende Band beider. Ihr Wesen und ihre Bedeutung erhellen aus der

Anthropologie und Erkenntnislehre.

1. Die Anthropologie.

In der menschlichen Seele bestehen neben den höheren auch die Qualitäten und Zustände der Tier- und Elementarseelen. Sie ist unmittelbar von Gott geschaffen und ausgestattet mit dem Lichte der Vernunft, welches bestimmt ist, sie wieder zu ihrem Schöpfer zu erheben, während die übrigen Seelen durch die Vermittelung der Engel von Gott ausgehen.

Mit seiner Lehre von der Immaterialität und Unsterblichkeit der menschlichen Seele bekämpft Ficin die Averroisten und Alexandristen. Beide Richtungen, welche besonders in Oberitalien fast herrschend geworden waren, sind Abarten des mittelalterlichen Aristotelismus. Der Averroismus hatte die Lehre von der Einheit des Intellektes im ganzen Menschengeschlechte aufgebracht, und zwar sollte allein dem vernünftigen Teile der menschlichen Seele insofern Unsterblichkeit zukommen, als er nach dem Tode in die allgemeine Vernunft zurückkehre; die Alexandristen erkannten aber nicht einmal diesem Teile der Seele Unsterblichkeit zu. Die menschliche Vernunft, lehrt hingegen Ficin, ist als spezifische Form des Menschen wesentlich individuell, und weil der Mensch durch diese reine Form denkt und erkennt, kann die Vernunft nicht etwas seinem Wesen Fremdes, ihm von außen Mitgeteiltes sein. Diese Bestimmung vermag er jedoch nicht mit aller Konsequenz festzuhalten, weil der Neuplatonismus, welchem er folgt, zwar den wirklichen Menschen aus seiner höheren Natur, welche auf dem *νοῦς* beruht, bestehen, den *νοῦς* der Seele in diese aber von außen (*θύραθεν*) hineingekommen sein läßt. Gerade die plumpe mißverständliche Übertreibung dieser Anschauung ist die Ursache der averroistischen Lehre von der Einheit des Intellekts. Ebenso widerspricht das

Dogma von der Auferstehung des Fleisches, welches Ficin anerkennt, seinem Platonismus, da ja diesem gerade der Leib der Kerker der Seele und ein Hindernis zur Seligkeit, d. h. der Vereinigung mit Gott, ist.

Schon in diesem Leben soll der Mensch nach Befreiung von der Fessel der Materie streben. Den Körper soll er durch gymnastische Übungen gegen Krankheiten stählen, die Störungen des seelischen Gleichgewichtes durch Musik lindern, um stets die Ruhe und den Frieden zu besitzen, welche zur Betrachtung des Übersinnlichen, nämlich der Allgemeinbegriffe und der göttlichen Ideen, zu denen er durch die ersteren gelangt, notwendig sind. Diese Bestimmung der menschlichen Seele erhellt aus dem angeborenen Streben nach der Wahrheit und dem Besitze des höchsten Gutes.

Die höchste Funktion der menschlichen Seele, ihre Vernunft, eint also die niedere Welt mit Gott und stellt dadurch die Einheit des Seins überhaupt wieder her. Zu diesem beschwerlichen Aufstieg kommt ihr aber der Strahl des göttlichen Lichtes zu Hilfe, nämlich das Schauen der göttlichen Einheit, denn Gott ist „das Licht und zugleich das Auge der menschlichen Betrachtung". Dieses Sehnen des Menschen könnte nicht befriedigt werden, wenn seine Seele zugleich mit seinem Körper sterblich wäre. Ohne die Unsterblichkeit der Seele wäre der Mensch das unseligste aller Geschöpfe. Da die Vereinigung mit Gott nur im jenseitigen Leben möglich ist, muß die Unsterblichkeit der Seele auch Voraussetzung aller Religion sein.

2. Die Erkenntnislehre.

Drei Grundvermögen der Seele haben wir zu unterscheiden:

1. Dem Körper, welchen sie belebt und durch den sie empfindet, zugewendet, betätigt sie sich im Sinn

(sensus) und in der Einbildungskraft (phantasia).

2. Vermöge der höheren Intelligenz (mens, Geist, Vernunft) ist sie dem Göttlichen (Übersinnlichen) zugewendet und fähig, es zu erkennen und zu lieben. Die Vernunft ist das höhere Auge der menschlichen Seele, mit welchem sie das Göttliche anschaut. In unseren Geist eingesenkt ist der Funke des göttlichen Geistes.

Zwischen beiden steht:

3. Der Verstand: ihm gehört das diskursive Denken an. Mit diesem kann er sich entweder dem Göttlichen im Geiste oder dem Sinnlichen im Sinn und in der Einbildungskraft zuwenden, um es schrittweise näher zu erforschen.

Sinn und Geist verhalten sich, jeder in seiner Art, rein intuitiv; der Verstand hingegen bewegt sich von dem einen zu dem anderen, um dadurch eine genauere Einsicht in dasjenige zu gewinnen, was ihm durch die beiden Erkenntnisquellen zugeführt wird.

Das Wesen der Erkenntnis im allgemeinen besteht in der Verbindung des erkennenden Subjekts mit einer geistigen Form, welche die Sache selbst wesentlich darstellt. (In nobis profecto videmus cognitionem nihil aliud esse quam spiritalem unionem ad formam aliquam spiritalem, l. III, c. 2.) Diese geistige Form, die Species, ist, insofern sie einen sinnlichen Gegenstand repräsentiert, sinnliche, im Falle sie einen intelligiblen Gegenstand repräsentiert, intelligible Species. Die universale intelligible Species wird nicht von den äußeren Dingen abgezogen, sondern muß sich schon vor aller Erfahrung im Geiste befinden. Schon die Einbildungskraft empfängt ihre Bilder nicht von der Außenwelt, sondern bringt sie selbst in sich hervor. „Der Geist aber formt sich selbst. Da dies nicht geschehen könnte, wenn er an

sich durchaus formlos wäre, so müssen vor den Formen oder Begriffen, welche er unaufhörlich in sich bildet, in ihm schon frühere angeborene Formen liegen, und zwar der Zahl nach den Species der in der Welt befindlichen geschaffenen Dinge entsprechend, so daß er mittels ihrer die intelligiblen Formen in sich erzeugen kann." (Op. I, p. 243.) Dies ist, wie man leicht erkennt, die platonische *ἀνάμνησις*, auf eine scholastische Formel gebracht! Ficin begründet diese Eigenschaft der menschlichen Seele als eine unzweifelhafte Folge ihres unmittelbaren Hervorganges aus Gott, welcher ihr die angeborene Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens verbürgt.

Drei Arten der Erkenntnis gibt es im allgemeinen:

1. Die göttliche: Gott erkennt durch seine unbewegliche Wesenheit.
2. Die sinnliche: der Sinn erkennt durch bewegliche Qualitäten, d. h. durch fremde Species.
3. Die intellektuelle oder Vernunfterkenntnis: der Geist (mens) erkennt durch die unbeweglichen Qualitäten, welche man als angeborene Species (species innatae) bezeichnet.

Der Gegenstand der Vernunfterkenntnis ist die göttliche Idee, d. i. das im göttlichen Geiste befindliche Urbild des geschaffenen Dinges, welches das wahre und eigentliche Wesen des äußeren Dinges darstellt. So ist der aus Holz gedrechselte oder auf eine Tafel gezeichnete Kreis kein vollkommener, sondern nur ein Sinnbild oder Zeichen (idolum oder simulacrum) des wahren Kreises. Durch die äußere Darstellung wird der Geist an die ihm innewohnende species oder formula erinnert, und mit deren Hilfe erhebt er sich zur Anschauung der göttlichen Idee. Unser Erkennen ist also ein Schauen der Urbilder (der rationes aeternae) durch die angeborenen Ideen unseres Geistes.

Die Florentiner platonische Akademie.

Der Name „Akademie“ stammt bekanntlich von dem nach einem Heros Akademos genannten, durch Anpflanzung von Platanen und anderen Bäumen verschönten und mit Heiligtümern geschmückten Hain, welcher der Pallas Athene geweiht war und auch als Gymnasion diente. In ihm weilte Platon, der in der Nähe ein Landhaus besaß, tagtäglich mit seinen Schülern; dieser Hain war der Ort, an welchem er seine Lehren vortrug. Später kaufte er einen unweit von jener Stätte gelegenen Garten an, welcher dann dem gleichen Zweck diente. Der Name „Akademie“ ging aber nicht nur auf diesen Ort, sondern auch auf die Schule über, welche sich zuerst in engerem Anschluß an Platons Lehre entwickelte, später aber als die „neuere Akademie“ eine andere, mehr skeptische Richtung einschlug.

Unter einer „Akademie“ versteht man nach neuerem Sprachgebrauch entweder eine Anstalt zur Förderung wissenschaftlicher oder künstlerischer Studien, oder aber eine mehr oder weniger freie Vereinigung von Gelehrten, Denkern, Forschern, auch wohl Künstlern und Schöngeistern. Aus den letzteren haben sich wiederum im besonderen Sinne die staatlich anerkannten und geschützten „Akademien der Wissenschaften“ u. a. m. entwickelt.

Während als ältestes Beispiel einer als „Akademie“ zu bezeichnenden wissenschaftlichen Studienanstalt das von Ptolemaios II. gestiftete „Museion“ anzusehen ist, dürfte man nicht fehlgehen, wenn man — von den antiken Philosophenschulen absehend — als die erste freie Vereinigung von Gelehrten die Akademie am Hofe Karls des Großen, deren Mittelpunkt Alkuin war, anspricht. War auch der Gesichtskreis dort kein allzu weiter, die äußeren Merkmale waren gegeben, die Be-

strebungen waren edle, und auch der Name fehlte nicht. Zur Pflege der Dichtkunst und Sprache hatte sich im Jahre 1323 zu Tolouse die „Académie des jeux floraux“ gebildet. Vorher aber schon hatte Kaiser Friedrich II. zu Palermo eine Gesellschaft zur Pflege der italienischen Sprache und Poesie begründet. Seit dieser Zeit ist Italien das klassische Land der Akademien geworden. Unter diesen sind zu besonderer Berühmtheit gelangt: die von Antonio Beccadelli mit dem Beinamen Panormita zu Neapel begründete Akademie, welche aus einer Gesellschaft am Hofe des Königs Alfons V. versammelter geistig hervorragender Männer entstand und später durch Giovanni Pontano eine neue Blüte erlebte; ferner die Akademie des Pomponius Laetus zu Rom, welchem das tragische Geschick einer Verfolgung durch den Papst Paul II. zuteil ward; endlich die Florentiner platonische Akademie.

Schon vor der Begründung der letzteren hatten in Florenz mehr oder minder bedeutende Gesellschaften bestanden, welche man zu Recht als Akademien bezeichnen kann. Im Jahre 1454 hatte sich auf Veranlassung von Alamanno Rinuccini die sogenannte „Achademia Florentina“ gebildet, welche bald darauf, nachdem sie mit inneren und äußeren Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt, als Argyropulos seine Professur in Florenz antrat, unter dem Namen „Chorus Achademiae Florentinae“ eine Erneuerung erlebte. Zu diesem „Chorus“ gehörten Männer, wie der junge Lorenzo de' Medici, Jacopo Acciaiuoli, Cristoforo Landino u. a. m. In diesem Verein lebte etwas von platonischem Geiste; man feierte auch Symposien, und zwar dank der Freigebigkeit eines Franco Sacchetti. Trotzdem war die Richtung dieser „Achademia“ nicht die platonische, sondern die aristotelische. Dies konnte gar nicht anders sein, denn Pietro und Donato Acciaiuoli, Alamanno

Rinuccini und Argyropulos waren Aristoteliker. Feindlich stand aber dieser Verein dem Platonismus nicht gegenüber; ja wir finden später einige Mitglieder jenes „Chorus", beispielsweise Landino, unter den Teilnehmern der platonischen Zusammenkünfte Ficins. Als nun die Sonne des Platonismus aufging, verblaßte das Licht des „Chorus Achademiae Florentinae". Eine bedeutende Spur seines Daseins hat er in der Geschichte nicht hinterlassen. Wohl unterstützte Cosimos Nachfolger Pietro die Bestrebungen beider Gesellschaften — beide bildeten ja Glanzpunkte der Republik —; nichtsdestoweniger war der Verfall des Aristotelismus in Florenz nicht aufzuhalten. Donato Acciaiuoli starb im Jahre 1478, und Argyropulos verließ bald darauf endgültig die Stadt. Sein Nachfolger war Demetrios Chalkondylas, ein eifriger Platoniker[1]). Über die Beziehungen zwischen beiden Vereinigungen gibt uns der fingierte Dialog der „Quaestiones Camaldulenses", des Hauptwerkes Landinos, einen vortrefflichen Anhalt. „Ihnen (den Aristotelikern des ‚Chorus')", läßt er Leon Battista Alberti zu Ficin sprechen, „ist ebensowenig der Eintritt in die Akademie verwehrt, wie dir das Lyceum."

Über die Lehrtätigkeit Ficins und das Wesen seiner Akademie sind, wie schon oben angedeutet, recht unzutreffende Anschauungen verbreitet gewesen. Man hat ihn einerseits zum Professor oder wenigstens zum Dozenten an der Universität gemacht, andrerseits ihm jede Lehrtätigkeit überhaupt abgesprochen, so daß er nur durch seine Schriften und seinen Briefwechsel auf seine Zeitgenossen eingewirkt hätte. Auch hat man seine Akademie für eine gewissermaßen mit der Universität

---

[1]) Von 1471—1475 hatte der Aristoteliker Andronikos Kallistos die Professur innegehabt; er war aber ein Mann von geringer Bedeutung. Argyropulos hat nach seiner Rückkehr nach Florenz nicht mehr öffentlich gelehrt.

konkurrierende öffentliche Anstalt mit festen Satzungen und regelrechten Lehrkursen gehalten. Der wirkliche Tatbestand, dessen endgültige Feststellung wir den eingehenden Untersuchungen Arnaldo della Torres verdanken, ist kurz zusammengefaßt der folgende.

Marsilius Ficinus lebte die längste Zeit seines Lebens als Privatmann, übte allerdings auch in jüngeren Jahren des Lebensunterhaltes wegen eine ärztliche Praxis aus. Als der große Medizeer sich endlich tatkräftig seiner angenommen hatte, war es ihm möglich, sich ganz seinen platonischen (nach unseren Begriffen fast überwiegend neuplatonischen) Studien hinzugeben, und zwar übersetzend, interpretierend und im Freundeskreise lehrend. Zu dieser Tätigkeit kamen zunächst sein ausgedehnter Briefwechsel und einige öffentliche, von der Kanzel einer größeren Zuhörerschaft gehaltene Vorträge und schließlich sein Wirken als Priester. Doch blieb auch in dieser letzten Zeit sein wahres Heiligtum, der Sitz seiner Akademie, das Landhaus zu Careggi. Die Unterstützungen der Medizeer bestanden in eben dieser Schenkung und der Spendung für die damalige Zeit überaus kostbarer Bücherschätze. So konnte Marsilius mit der Zeit nicht nur über die Werke Platons und seiner Kommentatoren, sondern auch über das gesamte neuplatonische Schrifttum verfügen. Sein Ruf hatte sich bald über die Grenzen seines Vaterlandes verbreitet. Auch bis nach Deutschland reichten seine Beziehungen; stand er doch in regem brieflichem Verkehr mit Martinus Uranius Preninger, welcher zuerst Sekretär des Bischofs von Constanz und später Professor des kanonischen Rechtes in Tübingen war.

Nicht alle, welche an den platonischen Zusammenkünften im Tusculum Ficins teilnahmen, waren von aufrichtigem Eifer für die Philosophie beseelt; es gab auch welche, die, wie Della Torre treffend bemerkt, diese

Besuche als Modesache mitmachten. Dennoch war der Kreis wirklich begabter und ehrlich begeisterter Männer ein überaus stattlicher. Ob aber alle, ihrer eigentümlichen Anlage entsprechend, das rechte Verständnis für die volle Tiefe des platonischen Denkens besaßen, ist eine andere Frage. Bejahend können wir wohl rückhaltlos für einen Cristoforo Landino eintreten; zweifelnd müssen wir einem Polizian gegenüberstehen. So groß auch des letzteren Begabung war, sein Empfinden und Streben gilt der schönen Form. Er ist Künstler der Sprache, in den klassischen Sprachen sowohl wie im Volgare, auch mit der Philosophie vertraut, aber nicht eigentlich Denker. Jedoch nicht nur dem Philosophen vermochte Marsilius Ficinus Anregung zu bieten, sondern auch dem Künstler. Dichtung und Musik sind göttlichen Ursprungs und Wesens. In ihrem vorzeitlichen Dasein bei Gott hat die Seele die himmlische Harmonie vernommen. Ein äußerer Anreiz ruft in ihr die Erinnerung wach und die Sehnsucht, des überirdischen Genusses wieder teilhaft zu werden. Da ihr dies in ihrem irdischen Leben versagt ist, so schafft sie als einen fernen Widerhall, als eine Nachahmung des einst Vernommenen die Kunst der Musik und als eine Nachbildung der einst in Gott geschauten übersinnlichen Harmonie die Dichtung. Zur Ausübung dieser Künste bedarf es aber der Inspiration, des furor divinus. Ficinus selbst pflegte die Musik; Dichter und Musiker gehörten auch zu seinem Kreise. Lorenzo de'Medici war ein nicht unbegabter, wenn auch nicht durchaus origineller Dichter und ein talentvoller Musiker. Von Carlo Marsuppinis Dichtungen besitzen wir nichts mehr. Naldo Naldi war ein nicht ungeschickter Nachahmer. Nicht unbegabt waren auch der humanistische Dichter Ugolino Verino und im Volgare Giovanni Nesi.

Es würde zu weit führen, alle Rechtsgelehrten, Staatsmänner, Philosophen, Ärzte, Geistliche und Künstler, welche dem Kreise Ficins angehörten, aufzuzählen. Am nächsten von allen stand dem Herzen unseres Platonikers sein Schüler und Freund Giovanni Cavalcanti, welcher mit dem Geschichtschreiber gleichen Namens nicht identisch ist. Dieser war zwar nicht Philosoph, sondern Staatsmann, aber, in Landinos Schule gebildet, für alles Schöne und Hohe begeistert und persönlich von aufrichtiger Liebe zu Marsilius erfüllt.

Alle diese Männer wurden aber weit überragt von einem jüngeren Genossen, dem einzigen, welcher Ficin wirklich ebenbürtig war, dem Grafen Giovanni Pico von Mirandola. Jung, schön, reich und hochgeboren, dazu von wahrhaft blendendem Geiste, ist er fast wie ein Meteor in jener platonischen Sphäre aufgegangen. Dreißig Jahre jünger als Marsilius, hatte er sich in Kürze den vom „alter Plato“ mühsam erarbeiteten Besitz fast spielend angeeignet und durch seine genialen Geistesblitze Bewunderung erregt. Er starb im Alter von 31 Jahren nach einem unruhigen, aber in jeder Hinsicht reichen Leben.

Dies ist die Florentiner platonische Akademie. Ihre körperliche Stütze sozusagen war die Macht und die Gunst der großen Mediceer; ihre Seele war Marsilius Ficinus. Das Hinscheiden Lorenzos des Erlauchten war schon eigentlich ihr leiblicher Tod gewesen; mit dem Ende der Erdentage Ficins entschwand ihre Seele.

Die Entstehung und der Zweck des Gesprächs „Über die Liebe“.

Marsilius Ficinus war von Natur Melancholiker, und wir wissen von ihm, daß er mehr als einmal in seinem Leben in einen Zustand psychischer Depression verfiel.

Welches auch jedesmal die besonderen Ursachen gewesen sein mögen, sicher waren religiöse Bedenken dabei mitwirkend. In einem solchen Zustande der Erschlaffung befand er sich auch im Jahre 1467, und wir haben Grund anzunehmen, daß derselbe bis zum Jahre 1469 angehalten hat. (Vgl. A. della Torre, S. 567 u. 590.) In dieser Lage offenbarte sich ihm die Macht und der Wert der Liebe, und zwar durch die edle Hingabe — Frauenliebe blieb Ficins Leben fremd — seines Freundes Giovanni Cavalcanti. Er war es, der den Geist des älteren Freundes aus der Bedrängnis zum reinen Licht zu erheben sich bemühte, und zwar ermunterte er ihn, Platons Symposion zu kommentieren. Diese Arbeit sollte das Mittel sein, des eigenen Leidwesens Herr zu werden, und zugleich anderen als Wegweiser zur ewigen Schönheit dienen. Diesen in lateinischer Sprache geschriebenen Kommentar besitzen wir nicht mehr, wohl aber ist uns ein Zueignungsschreiben an Giovanni Cavalcanti erhalten, in welchem Ficin erklärt, er habe bis zu seinem vierunddreißigsten Jahre das Wesen und die Macht der Liebe nur aus Orpheus und Platon gekannt, nun aber, nachdem ein göttlicher Heros (Cavalcantis Beiname) ihm mit Himmelsblick die Macht der Liebe offenbart, habe er das vorliegende Buch über die Liebe verfaßt.

Platon stand nicht nur als Lehrer in wissenschaftlichem Verkehr mit seinen Schülern, sondern führte mit ihnen auch eine freundschaftliche Lebensgemeinschaft, deren Vorbild wohl der pythagoreische Freundschaftsbund gewesen war, wenn auch dessen feste Regeln und die Gütergemeinschaft nicht auf die Akademie übergingen. Regelmäßige frugale Festmahle wurden zu Lebzeiten des Meisters veranstaltet, und später wollte es der platonische Brauch, daß alljährlich der 7. November, an welchem nach der Überlieferung Platons Geburts- und

Todestag zusammenfielen, mit einem Festmahl feierlich begangen wurde. Man sang, begleitet mit Saiteninstrumenten, Verse von Hesiod, Homer und Euripides und unterhielt sich über platonische Fragen. Diesen Brauch, welcher nach den Zeiten Porphyrs erloschen war, zu erneuern, war Ficins Herzenswunsch. Endlich, im Jahre 1474, beschloß Lorenzo de'Medici, diesen Plan zu verwirklichen. Zum Thiasarchen bestimmte er Francesco Bandini. Dieser gehörte dem geistlichen Stande an und war ein Mann von vornehmer Herkunft und hoher Bildung, welchen auch Ficin sehr hochschätzte. Später lebte er in angesehener Stellung am Hofe des Königs Matthias Corvinus von Ungarn.

Geladen wurden zu dieser Festlichkeit neun Platoniker, entsprechend der Zahl der Musen. Von diesen ist — abgesehen von Marsilius — der bedeutendste Christoforo Landino und der dem Range nach höchste der Bischof Antonio degli Agli, dessen Schriften ungedruckt in den Bibliotheken schlummern. Literarisch betätigt hat sich von den Festteilnehmern noch außer Carlo Marsuppini der dem Kaufmannsstande angehörende Tommaso Benci; er hinterließ einige Dichtungen und eine Übersetzung des Poimandres nach der lateinischen Ficins in die Volkssprache. Eine einmalige Wiederholung dieses Gastmahls fand im folgenden Jahre statt, und zwar gleichfalls unter dem Vorsitze Bandinis, aber nicht mehr, wie das erstemal, zu Careggi, sondern in dessen Hause in Florenz.

Jene zu Careggi am 7. November des Jahres 1474 veranstaltete Feier bot Lorenzo de'Medici die Veranlassung, Marsilius zur Neubearbeitung seines Symposionkommentars aufzufordern. Daß dieser sich unverzüglich der Arbeit unterzogen hat, beweist uns eine Bemerkung, welche sich in der Zueignung seiner italienischen Übersetzung des Büchleins „de christiana religione" vor-

findet. Die letztere ist nämlich Bernardo del Nero gewidmet und im Jahre 1775 gedruckt. Da nun Marsilius den Empfänger der Zueignung an die kurz zuvor erfolgte Widmung des Symposionkommentars erinnert, muß dieser vor der Drucklegung (März 1475 alten Stiles) vollendet gewesen sein. (Vgl. A. della Torre, S. 602.) Wieweit sich die zweite Fassung dem Kerne nach von der ersten unterscheidet, können wir nicht beurteilen. Nur soviel wissen wir von der ersten Bearbeitung, daß sie eine kurze Darstellung von Platons Leben, sein Horoskop und einen Abriß seiner Philosophie enthielt, welche in der vorliegenden Fassung fehlen. Neu ist bei dieser selbstverständlich die Einkleidung. Da die Anschauung des Verfassers dieselbe geblieben ist, dürfen wir wohl annehmen, daß, abgesehen von der Möglichkeit einiger Erweiterungen und Kürzungen, an dem Text nicht allzuviel geändert sein wird. Hierfür spricht schon die Kürze der Zeit, in welcher sowohl die lateinische Ausarbeitung wie die Übertragung in die Volkssprache hergestellt ist. Daß der letzteren noch eine lateinische Vorlage zugrunde liegt, sagt Marsilius in der Widmung an Bernardo del Nero und Antonio Manetti, zwei Freunden und Teilnehmern an den platonischen Zusammenkünften, welche sich besonders mit Dante beschäftigten und in der Akademie höchst anregende Auseinandersetzungen über Dante-Themata führten. Aus diesem Grunde hat auch Marsilius Anspielungen auf Verse der „Divina commedia" in die Widmung eingeflochten.

Den italienischen Text hat der Humanist Cosimo Bartoli im Jahre 1544 zu Florenz im Druck erscheinen lassen[1]). Der lateinische Text ist in die drei Baseler Ausgaben der Werke Ficins von 1561, 1567 und 1576 aufgenommen.

---

[1]) Einen Nachdruck gab i. J. 1594 gleichfalls in Florenz der Drucker Filippo Giunti heraus.

Diese Ausgaben stimmen in Seitenzahl und Satz genau überein, so daß die zweite und dritte wohl Titelauflagen sein dürften. Dort ist der Text des Symposionkommentars auf S. 1320 bis 1363 abgedruckt.

Die lateinische Fassung ist ohne Widmung. Zwar stimmt der Inhalt im großen ganzen mit der italienischen Übertragung überein; an einigen Stellen finden sich aber Abweichungen, zumeist Zusätze, welche erkennen lassen, daß dieser Text vom Verfasser noch einer Durchsicht unterzogen worden ist. Wir haben daher der deutschen Übersetzung zwar den italienischen Text zugrunde gelegt, jedoch laufend den lateinischen berücksichtigt und die wichtigeren Abweichungen jedesmal angemerkt. Nur wo uns die lateinische Fassung den Vorzug zu verdienen schien, ohne daß sich für den Sinn eine Abweichung ergab, sind wir, um den Umfang der Anmerkungen nicht unnötig zu vergrößern, ihr stillschweigend gefolgt. Dem deutschen Leser wird also bis auf die kleinste Einzelheit genau das geboten, was Marsilius Ficinus in jahrzehntelanger Arbeit geschaffen hat.

Über Ficin als lateinischen Stilisten haben wir schon oben eine Andeutung gemacht. Er war, obgleich an Cicero gebildet, kein Ciceronianer im Sinne der späteren humanistischen Fanatiker. Als Philosoph bedurfte er, um zu lehren, einer Schulsprache. Um der Erweiterung des philosophischen Wissens zu folgen, reicht Ciceros schöngeistige Sprachkunst nicht aus. Die scholastische Terminologie konnte ein Mann der Wissenschaft nicht verwerfen, um bei Cicero unzureichenden Ersatz zu suchen. Im übrigen ist sein lateinischer Stil, abgesehen von Stellen, an welchen übertriebene Gedrängtheit stört, zuweilen nicht ohne Anmut, in seiner Platonübersetzung sogar musterhaft.

Am Ende des 14. Jahrhunderts war in Italien nach der

ersten großen Blüte in der künstlerischen Handhabung der Volkssprache ein jäher Verfall eingetreten. Das bekannte große Dreigestirn stand zwar als unerreichbares Vorbild da; das Interesse der gebildeten Kreise galt aber mehr dem klassischen Altertum. Erst im Mannesalter Ficins trat eine Wendung ein. Zwei große Florentiner kann man als die bedeutendsten Sprachkünstler ihrer Zeit im Volgare ansprechen: Lorenzo de'Medici und Angelo Poliziano; doch war der erstere mehr Nachahmer und Polizian allein der wirklich aus dem Vollen Schöpfende. Mit seiner Meisterschaft sich zu messen, hat wohl unserem Marsilius stets fern gelegen.

Sein „Gespräch über die Liebe" war nicht dazu bestimmt, als Kunstwerk der Sprache in die Reihe der großen Literaturwerke einzutreten, sondern sollte hauptsächlich auch denen, welche der Gelehrtensprache nicht mächtig waren, die platonische Gedankenwelt, wie Ficin sie auffaßte, zugänglich machen. Ein volkstümliches Buch ist dieses Gespräch niemals geworden; doch hat sich wohl manches edlere Gemüt an ihm erfreut[1]). Die Sprache ist im allgemeinen lehrhaft; mitunter ist die Auseinandersetzung auch ein wenig pedantisch. Doch ist es die liebenswürdige Pedanterie eines freundlichen Lehrers und Arztes, welchen wir gern anhören, weil wir wissen, daß er uns mit Hingabe fördern und helfen will. An vielen Stellen aber bricht das Feuer platonischen Geistes machtvoll hervor, und dann ist auch der Stil schwungvoll und schön; niemals aber ist er flach und unedel. Unsere Aufgabe war es daher, dem Ver-

[1]) Es ist charakteristisch, daß ein besonderes Interesse dem Büchlein außerhalb Italiens nur vom Kreise der Königin Margarethe von Navarra entgegengebracht wurde, deren Sekretär Antoine Le Maçon Boccaccio's Novellen in das Französische übersetzt hatte. Die Titel der Übersetzungen siehe im Literaturverzeichnis.

fasser soviel als möglich zu folgen, und zwar, wo der Geist der deutschen Sprache es gestattet, vollkommen getreu. Wo dies nicht anging, mußten wir etwas freier verfahren. Niemals aber war es unsere Absicht, den Stil schöner zu färben, um etwa auf Kosten der Treue zu glänzen. Den Schluß der Einleitung möge die Bemerkung bilden, daß, wie dem einsichtigen Leser wohl von selbst klar sein wird, die einzelnen Reden Ficins eigenes Erzeugnis und nicht etwa Wiedergabe der Worte anderer sind. Wohl sind bei jener Feierlichkeit zu Careggi Reden gehalten und zweifellos haben sie ganz im Sinne des Meisters gelautet, schon weil den Festteilnehmern sein Kommentar vom Jahre 1467 mehr oder weniger bekannt gewesen sein wird. Der vorliegende Text aber ist in der Hauptsache der alte Kommentar in neuer Einkleidung.

Ausgaben, Übersetzungen und Literatur.

Ausgaben.

Marsilio Ficino, Sopra lo amore o ver' Convito di Platone. In Firenze per Neri Dortelata. Con privilegio di N. S. di Novembre 1544. [Nach Angabe des Katalogs des „British Museum" wäre Neri Dortelata Pseudonym von Cosimo Bartoli, welcher seiner Ausgabe eine Abhandlung, betitelt: „Osservazioni per la pronunzia Fiorentina" voranstellte.]

Marsilio Ficino, Sopra l' amore o vero Convito di Platone. Traslatato da lui dalla Greca lingua nella Latina, e appresso volgarizzato nella Toscana (sic!). Di nuovo ristampato in Firenze per Filippo Giunti, 1594. [Geringwertiger Nachdruck.]

In convivium Platonis de amore commentarium. Im 2. Bande der Marsilii Ficini Florentini Opera, Basel 1561, 1567, 1576, Paris 1641.

Übersetzungen.

Il comento di Marsilio Ficino sopra il convito di Platone, et esso convito, tradotti in lingua toscana per Hercole Barbarasa da Terni. In Venetia 1544. Eine Übersetzung des lateinischen Textes Ficins in das Italienische mit der Übertragung von Platons „Gastmahl" in die gleiche Sprache als Anhang. Beide Arbeiten sind von Hercole Barbarasa.

Le commentaire de Marsille Ficin sur le Banquet d'amour de Platon, faict françois par Symon Sylvius, dit de La Haye, valet de chambre de Marguerite de France, royne de Navarre. Achevé d'imprimer le XVI février 1545 avant Pasques. On les vend à Poitiers, à l'enseigne du Pélican.

Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon, par Marsile Ficin ..... à la sérénissime royne de Navarre. Traduit de toscan en françois par Guy Le Fèvre de La Boderie. A Paris chez J. Macé 1578.

Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon par Marsile Ficin ..... traduit de toscan en françois par Guy Le Fèvre de la Boderie, avec un Traicté de J. Picus Mirandulanus sur le même sujet. Paris. A L'Angelier, 1588.

Literatur.

Sav. Bettinelli, Risorgimento d'Italia, Bassano 1786.
R. Sieveking, Die Geschichte der platonischen Akademie zu Florenz, Braunschweig 1812.
Leop. Galeotto, Saggio interno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino, (Archivo storico Italiano, nuova serie IX, 2; X, 1 1859).
A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3. Band, Mainz 1866.
H. Hettner, Italienische Studien zur Geschichte der Renaissance. Braunschweig 1879.
A. Gaspary, Geschichte der ital. Literatur, Straßburg 1888, II. Bd.
L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, Berlin 1882.
L. Ferri, Il Platonismo nell' Accademia Florentina, Nuova Antologia, Luglio 1891.
Arnaldo della Torre, Storia dell' Accademia Platonica di Firenze Publicazioni del R. Istituto di studi superiori in Firenze), Firenze 1902. [Enthält alle notwendigen Angaben über die ältere Literatur.]
K. Brandi, Die Renaissance in Florenz und Rom, 4. Aufl. Leipzig 1914.
Jac. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, 11. Aufl. bes. v. L. Geiger, Leipzig 1913.

Marsilius Ficinus

Über die Liebe
oder
Platons Gastmahl

Dem allerdurchlauchtigsten Herrscher

Herrn Cosimo de' Medici,

Herzog von Florenz,

meinem hochzuverehrenden Gebieter.[1])

Groß, ja staunenswert war in der Tat, mein allerdurchlauchtigster Gebieter, die Güte und Huld unseres Marsilio Ficino, des ohne Zweifel würdigen Schülers des großen Cosimo, zu dessen erlauchtem Angedenken Ew. Durchlaucht gleichfalls seinen Namen tragen. Da es ihm nicht genügte, den Lateinern Platon, mit vielen hochgelehrten Schriften erklärt und erläutert, geschenkt zu haben, wünschte er ebensosehr allen denen förderlich zu sein, welche nur unserer Sprache mächtig sind, wie auch den hochgeschätzten und ersprießlichen Rat Ihres Lorenzo des Erlauchten[2]) zu befolgen, und ließ sich dazu herab, den Kommentar, welchen er zu Platons Gespräch über die Liebe lateinisch verfaßt hatte, in unsere Muttersprache zu übersetzen, indem er ihn Bernardo del Nero und Antonio Manetti, seinen vortrefflichen Freunden, widmete, wie aus seinem Sendschreiben hervorgeht. Fürwahr, ein wohlgemeintes und edles Vorhaben, welches jedoch noch nicht zu dem Ziele gelangt ist, zu dem er es bestimmt hatte, da dieser sein Schatz bis auf unsere Zeit so gut wie verborgen geblieben oder doch nur von wenigen ausgenutzt worden ist. Darum habe ich in Anbetracht der wohlgemeinten Absicht des Marsilio und zugleich des Nutzens, welcher daraus entspringen dürfte, wenn man ihn lesen und verstehen könnte, getreu und vollständig so, wie er ihn schrieb und übersetzte, da mir ein von dem Original

selbst abgeschriebener Text zugänglich war, ihn allen, welche unsere Sprache verstehen, mitteilen wollen, jedoch unter dem hochgeehrten Namen Ew. Durchlaucht, welcher ich nicht nur ihn, weil er Ihr Erbstück ist, als Eigentum zurückzuerstatten habe, sondern auch alles das, was ich bin oder jemals sein könnte.

Mögen ihn also Ew. Durchlaucht freundlich hinnehmen, als mit der größtmöglichen Sorgfalt abgedruckt, und sich nicht darüber verwundern, daß vor diesem Kommentar sich Platons Text nicht vorfindet: ich wollte nämlich lieber dem Urteil des Marsilio folgen, sollte man mir auch zur Last legen, daß ich die Mühe des Übersetzens gescheut hätte, als ungelehrten Leuten, welche ja nur die Außenseite der Dinge zu betrachten pflegen, Anlaß zu geben, durch seine bildliche und schwerverständliche Ausdrucksweise die Leidenschaften zu erwecken, über welche dort gehandelt wird, und zwar wohl ausführlicher, als in einer Volkssprache, wie der unsrigen, angebracht ist. Dies ist in Wirklichkeit der Grund, daß Marsilio das Gespräch für die Lateiner übersetzte und kommentierte, den Seinigen aber nur den Kommentar allein als etwas durchaus Erhabenes und wahrhaft Christliches darbieten wollte. Mögen darum Ew. Durchlaucht ihn lesen und gnädigst fortfahren, wie bisher alle dieser Sprache Beflissenen aufzumuntern, dieselbe zu ehren und mit Werken jeglicher Art klassischer schöner Kunst und heilsamer Wissenschaft zu bereichern, dazu meiner als Ihres getreuesten Dieners zu gedenken

Ew. Durchlaucht

untertänigster Diener

Cosimo Bartoli.

Marsilio Ficini entbietet Bernardo del Nero und Antonio Manetti seinen Gruß.

Es pflegen die Sterblichen das, was sie insgemein und häufig tun, infolge langer Gewohnheit gut zu vollbringen, und zwar je häufiger sie es tun, desto besser. Doch bei der Liebe versagt unseres Unverstandes halber zu unserem Leidwesen diese Regel. Wir alle lieben unaufhörlich auf irgendeine Weise; aber fast alle lieben wir schlecht, und je mehr, desto schlechter lieben wir[1]). Und wenn unter hunderttausend einer auf rechte Weise liebt, so findet dies, als es eine Ausnahme, keinen Glauben. In dieses schreckliche Irrsal verfallen wir — leider —, weil wir unbesonnen die mühselige Liebesfahrt antreten, ohne zuvor das Endziel zu erkunden und die Möglichkeit, die gefahrvollen Strecken des Weges zurückzulegen. Deshalb gehen wir Armen, je weiter wir schreiten, desto mehr zu unserem großen Nachteil in die Irre. Um soviel schlimmer im Verhältnis zu anderen Wegen ist das Irregehen in diesem finsteren Walde[2]), als er zahlreicher und häufiger betreten wird.

Um uns auf den rechten Weg, den wir verfehlt, zurückzuleiten, begeisterte die hocherhabene Liebe der göttlichen Vorsehung im Altertum in Griechenland ein Weib von höchster Reinheit, die Priesterin Diotima genannt. Göttlicher Eingebung voll begegnete diese dem Philosophen Sokrates, welcher über alles der Liebe ergeben war, und erklärte ihm das Wesen dieses heißen Sehnens und wieso wir dadurch in das tiefste Verderben stürzen, aber auch zur höchsten Seligkeit[3]) uns erheben können. Sokrates offenbarte dieses heilige Geheimnis unserem

Platon. Dieser, der frömmste[4]) aller Philosophen, verfaßte sogleich darüber ein Buch zum Heile der Griechen. Ich habe zum Heile der Lateiner Platons Schrift aus der griechischen Sprache in die lateinische übersetzt und, ermuntert von unserem erlauchten Lorenzo de'Medici, die Geheimnisse, welche in diesem Buch am schwersten zu verstehen waren, ausgelegt. Damit aber diese heilbringende Manna, welche der Diotima einst vom Himmel herabgesandt ward, recht vielen ein leichtzugängliches Gemeingut werde, habe ich diese platonischen Geheimnisse zusammen mit meiner Auslegung aus der lateinischen in die toskanische Sprache übertragen.

Diesen Band widme ich nun insbesondere euch, meine lieben Freunde Bernardo del Nero und Antonio Manetti, weil ich überzeugt bin, daß ihr „die Liebe", welche euch euer Marsilio Ficino sendet, mit Liebe entgegennehmen und jedermann klar machen werdet, daß er nie und nimmer imstande sein wird, dieses Buch zu verstehen, sollte er sich einbilden, es oberflächlich oder mit Widerwillen lesen zu können. Denn den Eifer der Liebe begreift man nicht mit Oberflächlichkeit, und das Wesen der Liebe erfaßt man nicht mit gehässiger Gesinnung.

Der heilige Geist der göttlichen Liebe, welcher Diotima begeisterte, erleuchte unseren Geist und entflamme unser Wollen, daß wir ihn lieben mögen in allen seinen herrlichen Werken und seine Werke in ihm und unendlich uns erfreuen mögen seiner unendlichen Schönheit!

Kommentar des Marsilio Ficini aus Florenz zu Platons Gastmahl.

Vorrede.

Platon, der Vater der Philosophen, verschied mit vollendetem einundachzigsten Lebensjahre am siebenten November, seinem Geburtstage, bei Tisch nach Beendigung des Mahles[1]). Dieses Gastmahl, welches in gleicher Weise dem Angedenken der Geburt wie auch des Lebensendes Platons geweiht war, feierten alljährlich die Platoniker des Altertums bis auf die Zeit des Plotin und des Porphyrios. Nach Porphyrios aber unterblieben zwölfhundert Jahre lang diese feierlichen Mähler, bis endlich in unserer Zeit der glorreiche Lorenzo de' Medici das platonische Gastmahl wieder einzuführen beschloß und die Ausführung dem Francesco Bandini übertrug[2]). Nachdem also Bandino die Feier des 7. November vorbereitet hatte und neun Platoniker geladen waren, empfing er sie mit fürstlichem Gepränge in dem Landhaus zu Careggi. Diese Gäste waren: der Bischof von Fiesole M. Antonio degli Agli, der Arzt Magister Ficino, der Dichter Cristoforo Landino, der Rhetoriker Bernardo Nuzzi, Tomaso Benci, unser Freund Giovanni Cavalcanti, welchen wegen seines hochgesinnten Charakters und seiner edlen Erscheinung die Festteilnehmer den Heros nannten, die beiden Söhne des Dichters Carlo Marsupini Cristoforo und Carlo. Endlich war ich nach Bandinos Beschluß der neunte; somit sollte, indem Marsilio Ficino zu den Genannten hinzukam, die Zahl der Musen voll werden.

Nach Aufhebung der Tafel nahm Bernardo Nuzzi Platons Schrift, welche „das Gastmahl“ oder „das Gespräch über die Liebe“ betitelt ist, zur Hand und las daraus sämtliche Reden vor. Darauf ersuchte er die übrigen Gäste, ein jeder von ihnen möchte eine derselben auslegen. Alle willigten ein, und durch das Los fiel die Auslegung der ersten Rede, der des Phaidros, dem Giovanni Cavalcanti, die Rede des Pausanias dem Gottesgelehrten Antonio, die des Arztes Eryximachos dem Arzte Ficino zu, in gleicher Weise die Rede des Dichters Aristophanes dem Dichter Cristoforo Landino und die des jungen Agathon dem Carlo Marsupini; dem Tommaso Benci ward die Erörterung des Sokrates und dem Cristoforo Marsupini die letzte Rede, nämlich die des Alkibiades, übertragen. Alle waren mit dieser Verteilung durch das Los einverstanden; da jedoch der Bischof und der Arzt, der eine zur Sorge für die Seelen, der andere zur Behandlung der Leiber abberufen wurden, übertrug man ihre Vorträge dem Giovanni Cavalcanti. Ihm wandten sie sich darauf zu, um ihn mit Aufmerksamkeit anzuhören. Er hub dann folgendermaßen zu sprechen an:

Erste Rede.

1. Kapitel.

Die Methode, den Eros [1]) zu preisen; seine Bedeutung und seine Macht.

Eine überaus angenehme Aufgabe, werte Tischgenossen, fiel mir heute zu, nämlich daß ich den Phaidros aus Myrrhinus vorstellen soll, jenen Phaidros, dessen Freundschaft der große Redner Lysias aus Theben [2]) so hochschätzte, daß er durch eine auf das sorgfältigste ausgearbeitete Rede seine Gunst zu erringen suchte. Seine Erscheinung erregte derart die Bewunderung des Sokrates, daß er einst am Flusse Ilissos, durch ihren Zauber hingerissen und erhoben, göttliche Geheimnisse offenbarte [3]), er, welcher sich zuvor für ganz unkundig nicht nur der himmlischen, sondern auch der irdischen Dinge erklärt hatte. So großes Wohlgefallen fand auch Platon an der geistigen Anlage des Phaidros, daß er ihm die ersten Früchte seines Fleißes widmete, nämlich seine Epigramme, seine Elegien [4]) und insbesondere das Buch über die Schönheit, welches „Phaidros" betitelt ist. Dem Phaidros also bin ebenbürtig geachtet worden, zwar nicht von mir selber — denn soviel maße ich mir nicht an —, vielmehr durch den Ausfall des Loses, welchen ihr bestätigt habt. So will ich denn mit Freude zu so glücklicher Stunde zunächst seine Rede auslegen; dann werde ich die Aufgaben, welche dem Bischof und dem Arzte zugefallen waren, nach Maßgabe meiner geistigen Fähigkeit in Angriff nehmen.

Dreierlei zieht bei jedem Dinge der platonische Philosoph in Erwägung, nämlich die Art der voraufgehenden

und der begleitenden Umstände und der Folgen. Findet er diese gut, so lobt er den Gegenstand, im entgegengesetzten Falle tadelt er ihn. Die vollkommene Lobrede berichtet also den zurückliegenden Ursprung und den gegenwärtigen Zustand des Dinges und legt dar, welche Folgen es zeitigen wird.

In erster Hinsicht rühmt man an jedem Gegenstand seine edle Herkunft, in zweiter seine hohe Bedeutung, in dritter seine Ersprießlichkeit. Dieser Dreiteilung halber verbreiten sich also die Lobreden um drei Punkte: die edle Abkunft, die hohe Bedeutung und die Nützlichkeit. Darum nannte unser Phaidros den Eros in besonderer Erwägung seiner gegenwärtigen Vortrefflichkeit den *großen Gott* mit dem Zusatz: *den Göttern und Menschen bewunderungswürdig*. Nicht mit Unrecht: denn für Großes fassen wir recht eigentlich Bewunderung. Der ist in Wahrheit groß, dessen Herrschaft, wie es heißt, alle Menschen und alle Götter untertan sind: und bei den Alten werden die Götter ebenso wie die Menschen von Liebe ergriffen. Dies lehren Orpheus und Hesiod[5]), indem sie aussagen, daß die Geister der Menschen und der Götter vom Eros bezwungen werden. Bewunderungswürdig wird er überdies genannt, weil ein jeder den Gegenstand liebt, dessen Schönheit ihm Bewunderung einflößt. Sicherlich lieben die Götter oder, wie unsere Gottesgelehrten sich ausdrücken, die Engel, die göttliche Schönheit, indem sie ihr Bewunderung zollen, und ebenso geht es den Menschen mit der körperlichen Schönheit. Dieser Ruhmestitel des Eros geht zweifellos aus der ihm angehörenden gegenwärtigen Vortrefflichkeit hervor. Hinsichtlich der Vergangenheit rühmt ihn Phaidros, indem er behauptet, Eros sei der Älteste der Götter: der Adel des Liebesgottes geht ja aus der Darlegung seiner Abkunft hervor. Drittens muß er ihn lobpreisen in bezug auf die Folgen,

welche er zeitigt: daraus wird seine Ersprießlichkeit hervorgehen. Doch zunächst wollen wir seine uralte edle Abkunft und dann seine Ersprießlichkeit für die Zukunft erörtern.

2. Kapitel.

Die Herkunft des Eros.

Als Orpheus in seiner Argonautica die Theologie des Hermes Trismegestos[6]) nachahmend, in Gegenwart Cheirons und der Heroen, d. i. engelartiger Menschen, den Ursprung der Dinge besang, nahm er vor dem Anfang der Welt, vor Kronos, Zeus und den übrigen Göttern das Chaos an. In die Tiefe dieses Chaos versetzt er den Eros, indem er sagte, dieser sei uralt, durch sich selbst vollkommen und von großer Klugheit[7]). Sowohl Hesiod in seiner Theogonie[8]) wie der Pythagoreer Parmenides[9]) in seinem Buche über die Natur und der Dichter Akusilaos stimmen mit Orpheus und Hermes überein. Im „Timaios“ beschreibt Platon in ähnlicher Weise das Chaos, in welches er den Eros versetzt, und das gleiche trägt Phaidros im „Gastmahl“ vor. Die Platoniker nennen das Chaos die gestaltlose Welt, hingegen die Welt das durch die Formen ausgestaltete Chaos. Drei Welten nehmen sie an; drei an der Zahl müssen mithin auch die Chaos sein.

Vor allen Dingen ist Gott da als der Urheber aller; wir nennen ihn das Gute. Gott schafft nach Platons Lehre zuerst den Engelsgeist[11]), darauf die Weltseele und zuletzt den Körper des Weltalls. Den höchsten Gott nennt man nicht die Welt; denn Welt (Kosmos) bedeutet: ein schön gestaltetes Gebilde, welches aus einer Vielheit von Dingen besteht. Ihn aber muß man sich als ganz einfach denken. Gott sprechen wir als Ursprung und Endziel aller Welten an. Der Engelsgeist ist die erste von Gott gebildete Welt, die zweite ist die Seele des

Weltalls, die dritte dieses ganze Weltgebäude, welches wir erblicken. Mithin sind in diesen drei Welten auch drei Chaos anzunehmen.

Im Anbeginn schafft Gott die Substanz des Engelsgeistes, welche wir auch dessen Wesenheit[12]) nennen. Dieser ist im ersten Augenblick seiner Erschaffung formlos und finster; weil sie aber aus Gott entsprungen ist, wendet er sich aus angeborenem Triebe zu Gott, seinem Ursprung, zurück. Zu Gott sich hinwendend wird er durch seinen Lichtstrahl erleuchtet, und durch dieses Strahles Glanz wird sein Trieb entzündet. So entflammt sucht er ganz Gottes Nähe, und durch diese Annäherung empfängt er die Formen[13]). Also prägt Gott in seiner Allmacht dem Geiste, welcher seine Nähe sucht, die wesentlichen Merkmale aller Dinge ein, welche geschaffen werden. In ihm werden also geistigerweise alle in dieser Welt sich befindenden Dinge ausgestaltet. Dort entstehen die Himmels- und die Elementarsphären[14]), dort die Gestirne, dort die Wesenheiten der Dünste, die Formen der Steine, der Metalle, der Pflanzen und der Lebewesen.

Zweifellos sind die Artbegriffe aller Dinge, welche unter göttlichem Beistand in dem überirdischen Geiste entworfen werden, die Ideen. Diese Form oder Idee des Himmels bezeichnen wir mitunter als Himmelsgott, die Form des ersten Planeten als Saturn, die des zweiten als Jupiter und so fort in der Reihenfolge der übrigen Planeten. So wird auch die Idee des Feuerelementes: Vulkan, die der Luft: Juno, die des Wassers: Neptun und die der Erde: Pluto genannt. Mithin sind alle die Gottheiten, welche bestimmten Teilen der unteren Welt zugewiesen werden, die in dem überirdischen Geiste vereinigten Ideen dieser Teile.

Bevor nun der Engelsgeist von Gott in vollkommener Weise die Ideen empfing, drängte er sich zu ihm hin;

bevor er sich aber zu ihm hinwandte, war hierzu sein innerer Trieb entbrannt. Ehe jedoch dieser Trieb entbrannte, hatte er schon den göttlichen Lichtstrahl empfangen. Vordem war sein Wesen formlos und finster, und diesen noch der Formen entbehrenden Zustand wollen wir Chaos nennen. Sein erstes Hinwenden zu Gott ist die Entstehung des Eros, das Einströmen des Lichtstrahles ist als die Nahrung, und das Entbrennen, welches die Folge ist, als das Wachstum des Eros zu bezeichnen. Die Annäherung an Gott ist der Liebesdrang des Eros, seine Ausgestaltung mit den Formen ist dessen Vollendung[15]).

Den Inbegriff aller Formen und Ideen nennen die Lateiner „mundus" und die Griechen „kosmos", welches Wort ein schön gestaltetes Gebilde bezeichnet[16]). Die Wohlgestalt dieser Welt, dieses Prachtbaues, ist die Schönheit. Zu ihr zog Eros sogleich nach seiner Entstehung den Engelsgeist hin und bewirkte so, daß dieser, welcher vordem ungestaltet war, Wohlgestalt erhielt. Dies ist nämlich die Eigenschaft des Eros, daß er zu der Schönheit hinreißt und das Ungestaltete dem Schönen zuführt. Es ist also nicht zu bezweifeln, daß Eros sogleich nach dem Chaos entsteht und vor der Welt und allen den einzelnen Teilen der Welt zugehörigen Göttern da ist, weil ja der Liebesdrang des Geistes vor seiner Ausgestaltung besteht und in ihm nach dieser die Götter und die Welt entstehen.

Mit Recht nannte also Orpheus den Eros uralt und außerdem durch sich selbst vollkommen, womit er ausdrücken wollte, daß jener sich selbst zustande bringe; denn der ursprüngliche Trieb des Geistes schöpft ja durch seine natürliche Beschaffenheit die Vollendung aus Gott und verleiht diese dem Geiste, welcher dadurch seine Formen empfängt, und in gleicher Weise den Gottheiten, welche hernach entstehen. Von großer

Klugheit nannte er ihn ferner zutreffenderweise. Denn die Weisheit, von welcher recht eigentlich jeder kluge Gedanke herrührt, ist dem Engelsgeiste zuteil geworden, weil er, durch die Liebe zu Gott hingewendet, in dessen unaussprechlichem Lichte erstrahlte. In der gleichen Weise wendet sich der Geist zu Gott hin, wie das Auge zur Sonne. Zuerst blickt das Auge hin; dann sieht es zunächst nur das Licht der Sonne; schließlich aber nimmt es im Sonnenlichte die Farben und Umrisse der Dinge wahr. Denn das Auge ist zuerst dunkel und der Formen bar; gleich dem Chaos liebt es das Licht, indem es zu ihm aufschaut; im Schauen nimmt es die Strahlen der Sonne auf und wird dadurch der Farben und Umrisse der Dinge teilhaft. Wie der Geist unmittelbar, nachdem er formlos entstanden ist, sich zu Gott hinwendet und von dort die Formen empfängt, ebenso wendet sich die Weltseele zu dem Geiste und zu Gott, als zu ihrem Ursprung, hin und, obwohl zuerst Chaos und der Formen bar, empfängt sie, aus Liebe dem Engelsgeiste zugewendet, von ihm die Formen und wird zum Kosmos.

In gleicher Weise wandte sich die Materie dieser Welt aus innewohnendem Liebesdrange der Weltseele zu und bot sich ihr zur Gestaltung dar. Wohl entbehrte sie ursprünglich des Schmuckes der Formen und war Chaos, empfing aber von der Weltseele die Wohlgestalt aller Formen, welche in dieser Welt zu sehen sind. Aus Chaos ist sie mithin zu Kosmos geworden. Drei Welten also gibt es und drei Chaos. Bei allen dreien aber ist, mit einem Wort, der Eros gleichzeitig mit dem Chaos und geht dem Kosmos voraus; er erweckt das in Starrheit Schlummernde, erleuchtet das Finstere, belebt das Leblose, gestaltet das Gestaltlose und gibt dem Unvollkommenen Vollendung. Höherer Lobpreis läßt sich wohl weder aussprechen noch denken.

3. Kapitel.

Die Ersprießlichkeit des Eros.

Bis hierher haben wir seinen Ursprung und seine edle Abkunft erörtert. Nun halte ich dafür, von seiner Ersprießlichkeit zu handeln. Überflüssig wäre es fürwahr, alle Wohltaten aufzuzählen, welche Eros dem menschlichen Geschlechte verschafft, um so mehr als man sie alle in eins zusammenfassen kann. Denn es ist die Bestimmung des menschlichen Lebens, daß wir uns von dem Schlechten fernhalten und dem Guten zuwenden. Schlecht ist für den Menschen das Unsittliche, und als das Gute hat ihm das Sittliche zu gelten. Ohne Zweifel bezwecken alle Gesetze und Zuchtmittel nichts anderes, als den Menschen solche Lebensrichtung zu geben, daß sie das Unsittliche meiden und das Sittliche ausüben. Dies vermag nun ein schier unermeßlicher Aufwand von Zeit, Vorschriften und Belehrung kaum zu bewirken; die Liebe aber bringt es in kürzester Frist zustande. Denn das Schamgefühl hält die Menschen von dem Unsittlichen zurück, und das Verlangen, sich auszuzeichnen, leitet sie zu dem Sittlichen hin. Beides können sie allein durch die Liebe auf dem leichtesten und schnellsten Wege erlangen.

Wenn wir von Liebe reden, müßt ihr darunter das Verlangen nach der Schönheit verstehen, weil nämlich bei allen Philosophen diese Begriffsbestimmung der Liebe feststeht. Die Schönheit aber besteht in einem bestimmten Reiz, welcher hauptsächlich und zumeist auf einem harmonischen Zusammenstimmen mehrerer Eigenschaften beruht. Diese Harmonie stellt sich in dreifacher Hinsicht dar: nämlich der Liebreiz des Gemütes besteht in einem harmonischen Beisammensein mehrerer Tugenden; die körperliche Anmut beruht auf der Har-

monie der Farben und Umrisse; ebenso der musikalische Wohlklang auf der Harmonie mehrerer Stimmen.

In dreifachem Sinne stellt sich also die Schönheit dar: im Gemüte, in der Gestalt und in den Tönen. Die Schönheit der Seele ist nur geistig erkennbar, die körperliche nur durch das Auge und die der Töne nur durch das Ohr wahrnehmbar. Da nun der Geist, das Gesicht und das Gehör die Mittel sind, durch die allein wir die Schönheit genießen können, und da die Liebe das Verlangen die Schönheit zu genießen ist, so findet sie stets durch den Geist, das Gesicht und das Gehör ihre Befriedigung. Wozu könnte ihr auch der Geruch, der Geschmack und der Tastsinn dienen, da diese Sinne ja nur Geruchs- und Geschmacksempfindungen, das Gefühl von Kälte und Wärme, Härte und Weichheit vermitteln? In nichts von alledem besteht die menschliche Schönheit; denn jene sind nur einfache Formen, die Schönheit des menschlichen Körpers hingegen erfordert das Ebenmaß der verschiedenen Gliedmaßen, und die Liebe erstrebt das Genießen der Schönheit als ihr eigentliches Ziel. Dieses aber kommt ausschließlich dem Geiste, dem Gesicht und Gehör zu; mithin ist die Liebe auf diese drei Vermögen beschränkt, während der Trieb, welcher von den übrigen Sinnen herrührt, vielmehr als Gelüste oder Raserei zu bezeichnen ist.

Wenn ferner die Liebe zu einem menschlichen Wesen mit dem Verlangen nach der menschlichen Schönheit gleichbedeutend ist, und wenn die Schönheit des menschlichen Körpers in einem bestimmten Ebenmaß besteht, dieses Ebenmaß aber eine bestimmte Abstimmung ist, so folgt daraus, daß die Liebe nur Maßvolles, Schickliches und Ehrbares erstrebt. Darum ersehnt die Liebe nicht nur nicht die Freuden des Geschmackes und des Gefühls, weil sie der sinnlichen Lust angehören, also Genüsse so ungestümer und erregender Art sind, daß

sie das geistige Gleichgewicht stören und den Menschen zerrütten; vielmehr verabscheut und flieht sie dieselben als wegen ihrer Maßlosigkeit der Schönheit widrige Empfindungen. Die Raserei der Wollust, d. h. die Unzucht, führt die Menschen zur Ausschweifung, folglich zur Regellosigkeit. Mithin zieht sie die Menschen zur Mißgestalt, also zur Häßlichkeit, die Liebe dagegen zur Schönheit. Die Häßlichkeit und die Schönheit sind Gegensätze. Folglich erscheinen die Regungen, welche zu der einen oder der anderen hinreißen, gleichfalls als einander entgegengesetzt. Deswegen sind die Lust zum Beischlaf und die Liebe nicht nur keine gleichartigen Regungen, sondern erweisen sich als Gegensätze.

Dies bezeugen schon die Gottesgelehrten des Altertums, indem sie Gott den Namen der Liebe beilegten, und die christlichen Gottesgelehrten bestätigten dies auf das nachdrücklichste. Keine Bezeichnung, welche mit Unsittlichem etwas gemein hat, paßt auf Gott. Darum muß ein jeder, der auf gesunden Verstand Anspruch macht, sich hüten, den zweifellos göttlichen Namen der Liebe auf jene unsinnigen Aufwallungen törichterweise zu übertragen. Schämen möge sich also Dikaiarchos[17]) und jeder andere, der es wagt, Platons erhabene Gesinnung zu tadeln, weil er der Liebe zuviel beigemessen habe; denn der züchtigen, ehrbaren und edlen Neigungen können wir uns nicht nur niemals zuviel, sondern nie genug uns befleißigen. Darum ist jede Liebe sittlich und jeder Liebende züchtig, weil jegliche Liebe schön und anständig ist und sich nur auf das ihr Gleichartige erstreckt. Die zügellose Brunst aber, welche uns zu unkeuschen Handlungen verleitet, ist, da sie uns zum Häßlichen hinleitet, als Widerpart der Liebe[18]) anzusehen.

Um nun noch einmal auf die Ersprießlichkeit der Liebe zurückzukommen: die Furcht vor der Schande, welche

uns vom Unsittlichen zurückhält, und das Verlangen nach Ruhm, welches uns zu ehrenvollen Taten begeistert, entspringen beide leicht und schnell aus der Liebe. Zunächst weil diese, indem sie nach dem Schönen trachtet, stets das Rühmliche und Herrliche erstrebt: und wer das Häßliche verabscheut, muß ja unbedingt das Unsittliche und Gemeine fliehen. Zudem geben zwei Menschen, wenn sie sich lieben, sorgfältig aufeinander acht und suchen sich gegenseitig zu gefallen. Da nun stets der eine den anderen beobachtet, so halten sie sich, weil sie niemals ohne Zeugen sind, vom Unsittlichen fern, und eben darum, weil sie sich gegenseitig zu gefallen trachten, wenden sie sich mit Eifer und Anstrengung dem Erhabenen zu, um nicht bei dem Gegenstande ihrer Liebe in Verachtung zu fallen, sondern jeder der Liebe des anderen für würdig geachtet zu werden. Dies beleuchtet Phaidros in hinlänglicher Weise und führt drei Beispiele der Liebe an. Das eine handelt von der Liebe des Weibes zum Manne, und zwar gedenkt er hier der Alkestis, der Gattin des Admetos, welche für ihren Gatten zu sterben bereit war; das andere handelt von der Liebe des Mannes zum Weibe, wie Orpheus sie für Eurydike hegte; das dritte von der Liebe des Mannes zum Manne, wie der des Patroklos zum Achilleus: hier zeigt er, daß nichts die Menschen so tapfer macht, wie die Liebe. Die Bedeutung der Allegorien von Alkestis und Orpheus wollen wir jetzt nicht ergründen; denn, als geschichtliche Tatsachen vorgetragen, veranschaulichen sie in viel höherem Maße die Herrschermacht der Liebe, als wenn man sie allegorisch ausdeuten würde.

Bekennen wir also ohne Einschränkung, daß Eros ein großer und bewunderungswürdiger Gott ist, und befleißigen wir uns in dem Sinne der Liebe, daß wir als ihren Endzweck nur die Schönheit erkennen! Genießen kann man die Schönheit nur durch die Organe, mit wel-

chen man sie wahrnimmt, nämlich durch den Geist, das Gesicht und das Gehör. Mittels dieser drei also können wir sie genießen; durch die übrigen wird uns nicht die Schönheit, nach welcher die Liebe verlangt, sondern etwas anderes, dessen der Körper bedarf, zuteil. Mittels jener drei Vermögen wollen wir also nach der Schönheit streben und wollen diese, sofern sie sich in den Körpern oder den Tönen darstellt, als die Leitspur und das geeignete Mittel ansehen, um zu der geistigen Schönheit aufzusteigen. Jene wollen wir preisen, diese betätigen, stets aber im Auge behalten, daß das Maß der Liebe dem Maße der Schönheit entspricht. Lieben wir daher, wo nicht der Geist, sondern nur der Leib schön ist, diesen als das flüchtige Schattenbild der Schönheit kühl und oberflächlich! Wo nur der Geist schön ist, laßt uns diese unvergängliche geistige Herrlichkeit inbrünstig lieben. Wo aber beide Arten der Schönheit vereint sind, da werden wir zur höchsten Bewunderung hingerissen sein. So werden wir uns in Wahrheit als platonische Gemeinschaft bewähren, welche nur Heiteres, Erhabenes und Göttliches denkt.

Dies möge zur Rede des Phaidros genügen. Gehen wir zu Pausanias über!

Zweite Rede.

1. Kapitel.

Gott ist Güte, Schönheit und Gerechtigkeit, Urgrund, Mitte und Endziel.

Die Pythagoreer behaupteten, die Dreizahl sei das Maß aller Dinge; nach meiner Annahme aus dem Grunde. weil Gott mittels der Dreizahl alles lenkt und überdies in dieser Zahl das Wesen aller Dinge beschlossen ist. Daher der Vers des Virgil: „Ungrades erfreuet die Gottheit“[1]. Zuerst erschafft nämlich der höchste Urheber alle Dinge, dann zieht er sie zweitens zu sich hin und gibt ihnen drittens Vollendung. Bei ihrem Entstehen gehen alle Dinge aus jenem ewigen Urquell hervor, dann kehren sie in ihn zurück, indem sie ihren eigenen Ursprung suchen, schließlich erhalten sie ihre Vollendung, nachdem sie in ihren Urgrund zurückgekehrt sind. Dies offenbarte in erhabener Weise Orpheus, indem er sagte, Zeus sei Ursprung, Mitte und Endziel des Alls[2]. Ursprung ist er, sofern er alles hervorbringt, Mitte, sofern er das Hervorgebrachte zu sich zurückzieht, und Endziel, sofern er dem Zurückkehrenden Vollendung gibt. Darum können wir den König des Weltalls, wie es bei Platon häufig lautet, gut, schön und gerecht[3] nennen: gut, insofern er die Dinge erschafft, schön, insofern er sie zu sich hinzieht, gerecht, insofern er jedem einzelnen nach seinem Verdienst die Vollendung gibt. Die Schönheit also, welche, ihrem Wesen entsprechend, die Dinge zu sich hinzieht, steht in der Mitte zwischen der Güte und der Gerechtigkeit: von der Güte geht sie aus und strebt zu der Gerechtigkeit hin.

2. Kapitel.

Die göttliche Schönheit erzeugt die Liebe.

Die göttliche Schönheit hat in allen Dingen die Liebe, d. i. das Verlangen nach ihr selbst, erzeugt. Da eben Gott die Welt zu sich hinzieht und die Welt zu ihm hingezogen wird, so besteht eine dauernde Anziehung zwischen Gott und der Welt, welche von Gott ausgeht, auf die Welt sich überträgt und in Gott zum Abschluß kommt, demnach sozusagen im Kreislauf zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt. Ein und derselbe Kreislauf also, nämlich von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott hin, wird auf dreifache Weise benannt. Insofern er in Gott entspringt und zu ihm hinzieht, heißt er Schönheit, insofern er auf die Welt sich erstreckt und sie an sich reißt, wird er Liebe genannt; insofern er, zum Urheber zurückkehrend, diesen mit seiner Schöpfung verbindet, heißt er Genuß.

Die Liebe entspringt also aus der Schönheit und endet bei dem Genuß. Dies meinten auch Hierotheos und Dionysios Areopagita in jenem erhabenen Hymnus, in welchem diese Gottesgelehrten sangen: „Die Liebe ist ein guter Kreislauf, welcher sich unaufhörlich vom Guten zum Guten wendet.“ Notwendigerweise ist ja die Liebe gut, da sie, dem Guten entsprossen, zum Guten zurückkehrt; denn es ist derselbe Gott, nach dessen Schönheit alle Wesen Verlangen tragen, in dessen Besitz sie alle Ruhe finden. Von dort aus wird unser Verlangen entfacht, dort wird unsere Inbrunst gestillt; nicht jedoch, als ob sie ausgelöscht würde, sondern weil sie ihre Befriedigung findet. Nicht mit Unrecht vergleicht Dionysios Gott mit der Sonne; denn wie diese die Körperwelt erleuchtet und erwärmt, ebenso verleiht Gott den Geistern das Licht der Wahrheit und die Glut der Liebe.

Der Vergleich aus Platons sechstem Buche „Vom Staate" ist sicherlich so zu verstehen, wie ich euch auseinandersetzen will[5]). Die Sonne bringt die sichtbaren Gegenstände und die Augen, mit denen man sieht, hervor; damit diese die Sehkraft erlangen, strahlt sie ihnen den leuchtenden Lebensgeist ein; die Körper aber schmückt sie, damit sie sichtbar werden, mit Farben aus. Jedoch würde weder der eigene Sehstrahl der Augen, noch würden die den Körpern eigentümlichen Farben genügen, um den Akt des Sehens zustande zu bringen, wenn nicht jenes Licht an sich, welches allein über der Vielheit der Lichter erhaben ist, und von welchem die Vielheit und Eigentümlichkeit der einzelnen Lichter den Augen und den Körpern zuteil wird, nicht zu ihnen hinabstiege, sie erleuchtete, belebte und stärkte. In gleicher Weise hat die ursprüngliche Aktualität aller Dinge, welche wir Gott nennen, jedem einzelnen Dinge bei seinem Entstehen Gestalt und Wirklichkeit verliehen[6]). Indem diese Aktualität von einem geschaffenen Wesen und leidenden Subjekt aufgenommen wird, ist sie natürlich schwach und ohnmächtig zu wirksamer Tätigkeit. Aber das eine unsichtbare ewige Licht der göttlichen Sonne stärkt, belebt und vervollkommnet durch seine Gegenwart unaufhörlich alle Dinge. Dies besang in erhabener Weise Orpheus mit den Worten: „Gott gibt allem Gedeihen und breitet sich über alles aus."

Insofern Gott die Wirklichkeit aller Dinge ist und sie fördert, wird er das Gute genannt. Insofern er sie ihrer Anlage entsprechend belebt, sie hold und angenehm gestaltet, also soviel als möglich durchgeistigt, heißt er das Schöne. Insofern er die drei Erkenntnisvermögen der Seele, den Geist, das Gesicht und das Gehör, zu den Gegenständen, welche erkannt werden sollen, hinleitet, heißt er die Schönheit. Insofern er in dem Erkenntnisvermögen besteht und dieses mit dem erkann-

ten Gegenstande verbindet, heißt er die Wahrheit. Endlich, als das Gute erschafft, lenkt und vollendet, als das Schöne erleuchtet er alle Dinge und verleiht ihnen Anmut.

3. Kapitel.

Die Schönheit ist der Strahlenglanz der göttlichen Güte, und Gott ist der Mittelpunkt von vier Kreisen.

Nicht unpassend verlegten die Gottesgelehrten des Altertums die Güte in den Mittelpunkt und in den Umkreis die Schönheit: die Güte nämlich in den einen Mittelpunkt und die Schönheit in vier Kreise. Der eine Mittelpunkt aller Dinge ist Gott. Die vier Kreise, welche unaufhörlich um Gott sich drehen, sind: der Geist, die Seele, die Natur und die Materie. Der Engelsgeist ist ein ruhender Kreis. Die Seele hat Selbstbewegung. Die Natur hat Bewegung in einem anderen, aber nicht durch ein anderes. Die Materie hat ihre Bewegung nicht nur in einem anderen, sondern auch durch ein anderes. Warum wir aber Gott als Mittelpunkt und die anderen vier als Kreise bezeichnen, wollen wir jetzt erklären. Der Mittelpunkt eines Kreises ist ein einziger unteilbarer fester Punkt, von dem aus viele teilbare bewegliche Linien zu der ihnen entsprechenden Peripherie hingehen. Die Kreislinie ist teilbar und dreht sich sozusagen wie ein runder Körper um eine Angel. Das Wesen des Mittelpunktes besteht darin, daß er einer, unteilbar und fest ist und nichts destoweniger in vielen, ja sogar in allen beweglichen und teilbaren Linien überall sich befindet; denn in jeder Linie befindet sich überall der Punkt[7]). Weil aber nichts mit etwas ihm Ungleichartigen in Berührung stehen kann, so können die Linien, welche von der Peripherie zum Mittelpunkte

gehen, diesen nur in einem ihnen zugehörenden einfachen, einzigen und unbeweglichen Punkte berühren. Wer wird in Abrede stellen, daß Gott zutreffenderweise der Mittelpunkt aller Dinge genannt wird, da er doch in allen Dingen durchaus einer, einfach und unbeweglich, alles von ihm Hervorgebrachte aber vielfältig, zusammengesetzt und beweglich ist und, wie es aus ihm hervorgeht, so auch nach Art der Radien oder der Kreislinie in ihn zurückkehrt[8]? Also streben der Geist, die Seele, die Natur und die Materie, welche aus Gott hervorgingen, zu ihm zurück und umringen ihn sehnsuchtsvoll von allen Seiten. Wie der Mittelpunkt als Punkt[9]) überall in den Linien und im ganzen Kreise sich befindet und alle Durchmesser mit ihrem Schnittpunkt den Mittelpunkt des Kreises berühren, so durchdringt Gott als Mittelpunkt aller Dinge, als einfachste Einheit und reinste Wirklichkeit das All, nicht nur deshalb, weil er allen Dingen gegenwärtig ist, sondern auch, weil er allem von ihm Geschaffenen einen bestimmten Anteil als ein innerliches, höchst einfaches und ausgezeichnetes Vermögen verliehen hat, welches man als die Einheit der Dinge bezeichnet. Von dieser gehen alle übrigen Teile und Vermögen der Dinge aus und streben, gleichsam vom Mittelpunkte zum Mittelpunkte, wieder zu ihr zurück. Zunächst müssen notwendigerweise die geschaffenen Dinge um ihren Mittelpunkt, um diese ihre eigene Einheit, sich sammeln, bevor sie sich ihrem Schöpfer zuwenden, um durch ihren eigenen Mittelpunkt dem Mittelpunkte aller Dinge sich anzuschließen. Der Engelsgeist steigt erst zu seiner obersten Spitze, seinem Höhepunkt, auf, bevor er sich zu Gott erhebt, und das gleiche tun die Weltseele und die übrigen Dinge. Der Weltkreis, welchen wir sehen, ist das Abbild jener unsichtbaren Kreise, nämlich des Geistes, der Seele und der Natur; denn die Körper sind die Schattenbilder und

Abdrücke der Seelen und der Geister[10]). Die Schattenbilder und Abdrücke stellen ja die Umrisse der Gegenstände dar, von welchen sie herrühren. Darum sind jene vier passenderweise als vier Kreise zu bezeichnen.

Der Geist aber ist ein unbeweglicher Kreis, weil seine Wirksamkeit sowie seine Substanz immer dieselbe bleibt: sein Denken vollzieht sich unaufhörlich in gleicher Weise, und ebenso ist sein Wollen stets auf dasselbe gerichtet. In einer Hinsicht jedoch kann man den Geist als beweglich bezeichnen, insofern er, wie alles übrige, aus Gott hervorgeht und in ihn zurückzukehren strebt. Die Weltseele ist, wie auch jede Einzelseele, ein beweglicher Kreis; denn ihr Wesen besteht darin, daß sie im Fortschreiten[11]) erkennt und im Zeitverlaufe wirkt. Das Fortschreiten aber von dem einen zum anderen und die zeitliche Tätigkeit bezeichnet man ohne Zweifel als Bewegung. Wenn jedoch im Erkennen der Seele einige Beharrlichkeit besteht, so ist diese vielmehr auf den Einfluß des Geistes, als auf ihr eigenes Wesen zurückzuführen. Die Natur ist gleichfalls ein beweglicher Kreis. Unter der Seele verstehen wir nach dem Sprachgebrauch der altertümlichen Gottesgelehrten das im Verstand und der Sinnlichkeit bestehende, unter der Natur das zum Zeugen[12]) bestimmte Seelenvermögen. Jene Kraft bezeichneten sie, soweit sie uns zugehört, als den Menschen im eigentlichen Sinne, diese hingegen als sein Abbild und seinen Schatten. Die Zeugungskraft ist darum als beweglich anzusehen, weil sie ihre Wirkung im Zeitverlaufe vollbringt. Darin aber besteht der Unterschied zwischen ihr und jener Eigenschaft der Seele, daß die Seele durch sich und in sich Bewegung hat: durch sich nämlich, weil sie Ursprung der Bewegung ist; in sich, weil in der Substanz der Seele die Tätigkeit des Verstandes und der Sinnlich-

keit sich vollzieht, sich jedoch auf den Körper nicht mit Notwendigkeit überträgt. Die Zeugungskraft aber, welche wir die Natur nennen, hat wohl ihre Bewegung in sich, da sie eine Kraft der Seele ist, die ja ihre Bewegung durch sich selbst hat. Man sagt aber auch, daß ihre Bewegung in einem anderen sich vollzieht, weil ihre gesamte Wirkung sich auf den Körper erstreckt, indem sie diesen nährt, fördert und hervorbringt. Die körperliche Materie ist ein Kreis, welcher von einem anderen und in einem anderen seine Bewegung hat: von einem anderen nämlich, weil sie von der Seele in Bewegung gesetzt wird; in einem anderen, weil sie sich im Raume bewegt.

Nun können wir also verstehen, weshalb die Gottesgelehrten des Altertums die Güte in den Mittelpunkt und die Schönheit in den Umkreis verlegen. Die Güte aller Dinge ist der eine Gott, durch den alles gut ist; die Schönheit aber ist Strahlenglanz Gottes, welcher in jene vier um Gott sich drehenden Kreise ausgezogen ist. Dieser Lichtglanz stellt in den vier Kreisen die Formen aller Dinge dar, und diese Formen nennen wir im Engelsgeiste Ideen, in der Seele Begriffe, in der Natur Keimformen[13]) und in der Materie Formen. Mithin treten in den vier Kreisen vier Arten des Strahlenglanzes in die Erscheinung: der Strahlenglanz der Ideen in dem ersten, der Begriffe in dem zweiten, der Keimformen in dem dritten und der Formen in dem letzten.

4. Kapitel.

Platons Ausführung über das Göttliche.

Auf dieses Geheimnis spielte Platon in seinem Brief an den König Dionysios an, indem er sagte, Gott sei die Ursache alles Schönen, gleichsam Urgrund und Ursprung aller Schönheit. „Der Herrscher aller Dinge ist von allem

umgeben; um seinetwillen ist alles, und er ist die Ursache alles Schönen. Die zweiten Dinge umgeben das Zweite, und die dritten das Dritte. Die menschliche Seele trägt Verlangen, das Wesen dieser Dinge zu erkennen, indem er das ihm Verwandte betrachtet. Von dem aber genügt nichts für diesen Zweck. In der Umgebung des Herrschers und der bezeichneten Dinge befindet sich nichts derartiges. Was aber hernach ist, drückt die Seele aus." [14])

Dieser Text ist folgendermaßen zu verstehen. „Um den Herrscher" bedeutet: außer ihm, nicht in ihm, da ja in Gott keine Zusammensetzung besteht. Die Bedeutung des Wortes „um" erläutert Platon durch den Zusatz: „um seinetwillen ist alles, und er ist Ursache alles Schönen", gleichsam als wollte er sagen: Den Herrscher des Alls umgeben darum alle Dinge, weil sie ihrem Wesen entsprechend alle zu ihm als ihrem Endziel zurückstreben, da sie ja alle aus ihm als ihrem Urgrunde hervorgegangen sind. „Alles Schönen", das heißt: aller Schönheit, welche in den vorhin beschriebenen Kreisen erstrahlt. Denn die Formen der Körper gehen durch die Keimformen, diese durch die Denkformen [15]), und diese durch die Ideen zu Gott zurück und in derselben Stufenfolge aus Gott hervor. Insbesondere aber versteht er unter „alle Dinge" die Ideen, weil in diesen alles übrige eingeschlossen ist. „Die zweiten Dinge umgeben das Zweite, die dritten das Dritte." Zoroaster nahm drei Urheber der Welt an, die Herrscher dreier Ordnungen: Ormuzd, Mithras, Ahriman [16]). Diese nennt Platon: Gott, den Geist und die Seele. Drei Ordnungen aber nahm er in den übersinnlichen Erscheinungsformen an: die Ideen, die Begriffe und die Keimformen. „Die ersten Dinge", nämlich die Ideen, „sind um das Erste", nämlich Gott, da sie von Gott dem Geiste verliehen sind und diesen wieder zu Gott zurückführen.

„Die zweiten umgeben das Zweite“, d. h. die Denkformen umgeben den Geist, weil sie durch diesen in die Seele eingehen und diese wiederum zu dem Geiste hinführen. „Die dritten Dinge umgeben das Dritte“, d. h. die Keimformen der Dinge umgeben die Seele; denn durch die Vermittlung der Seele gelangen sie in die Natur, welche mit der Zeugungskraft gleichbedeutend ist, und verbinden ihrerseits wiederum die Natur mit der Seele. Dieser Stufenfolge entsprechend steigen aus der Natur die Formen in die Materie hinab. Platon jedoch gliedert die Formen nicht der eben beschriebenen Ordnung ein. Denn da ihn der König Dionysios nur über das Übersinnliche[17]) befragt hatte, so führte er drei Ordnungen, welche den unkörperlichen Erscheinungsformen angehören, als übersinnliche auf und ließ die körperlichen Formen fort. Auch wollte Platon Gott nicht als den ersten Herrscher, sondern als den Herrscher des Alls bezeichnen. Hätte er ihn nämlich den ersten genannt, so konnte es scheinen, als reihte er ihn in eine Zahlenordnung ein und stellte ihn in das Verhältnis einer Rangordnung zu den übrigen Herrschern. Auch sagte er nicht: um ihn sind die ersten, sondern alle Dinge, damit wir Gott nicht etwa als den Lenker einer bestimmten Ordnung, sondern des ganzen Weltalls ansehen sollten. „Die menschliche Seele trägt Verlangen, diese Dinge zu erkennen.“ Scharfsinnig führte er nach den drei Strahlenkronen der göttlichen Schönheit, welche in den drei Kreisen erglänzen, die Liebe der Seele zu ihnen an, da von dort aus die Inbrunst der Seele entflammt wird. Es ist ja natürlich, daß die Seele, welche selbst übersinnlich ist, nach Übersinnlichem Verlangen trägt. „Indem sie auf das ihr Verwandte blickt.“ Die menschliche Erkenntnis beginnt mit der Sinnlichkeit; darum pflegen wir zumeist an der Hand dessen, was uns an den Körpern als das

Vorzüglichste erscheint, auf das Übersinnliche zu schließen. Auf Grund der Kräfte der körperlichen Gegenstände erkunden wir Gottes Macht, auf Grund ihrer Ordnung seine Weisheit, auf Grund ihrer Ersprießlichkeit die göttliche Güte. Platon bezeichnet die Formen der Körper als der Seele verwandt oder nahestehend[18]), weil sie die auf die Seele folgende Stufe einnehmen. „Von dem aber genügt nichts für diesen Zweck." Das bedeutet: diese Formen haben weder genügendes Sein noch offenbaren sie uns in genügender Weise das Übersinnliche. Das Wirkliche sind also die Ideen, die Verstandesformen und die Denkformen. Die körperlichen Formen hingegen sind vielmehr Schattenbilder des Wirklichen als Wirkliches. Wie der Schatten des Körpers dessen Gestalt nicht mit voller Deutlichkeit zeigt, ebensowenig drücken die Körper das eigentliche Wesen der übersinnlichen Substanzen aus. „In der Umgebung des Herrschers aber und der bezeichneten Dinge befindet sich nichts derartiges." Wie könnte auch wohl das Vergängliche und Unwirkliche dem Unvergänglichen und Wirklichen gleichartig sein? „Was aber hernach ist, spricht die Seele aus." Dies ist so zu verstehen: indem die Seele über das Übersinnliche nach Maßgabe des Vergänglichen urteilt, so sagt sie darüber Falsches, indem sie nicht das Göttliche, sondern das Vergängliche zum Ausdruck bringt.

5. Kapitel.

Die göttliche Schönheit durchleuchtet alle Dinge und wird in allen geliebt.

Um nun in wenig Worten viel zusammenzufassen: Das Gute ist die hervorragende Wesenheit Gottes. Die Schönheit ist eine Wirkung oder ein Lichtstrahl, welcher, von ihm ausgehend, alles durchdringt: zuerst den

Engelsgeist, zweitens die Allseele und die Einzelseelen, drittens die Natur, viertens die Materie der Körper. Dieser Lichtstrahl schmückt den Geist mit dem System der Ideen aus, erfüllt die Seele mit der Reihenfolge der Begriffe, stärkt die Natur mit den Keimformen und stattet die Materie mit Formen aus. Wie ein und derselbe Sonnenstrahl vier Körper, nämlich Feuer, Luft, Wasser und Erde erhellt, so erleuchtet ein Lichtstrahl Gottes den Geist, die Seele, die Natur und die Materie. Und wie ein jeder, welcher in jenen vier Elementen das Licht sieht, den Sonnenstrahl erblickt und durch ihn veranlaßt wird, zu dem erhabenen Sonnenlicht selbst aufzuschauen, ebenso schaut und liebt ein jeder, der die Herrlichkeit in diesen vier, nämlich Geist, Seele, Natur und Materie betrachtet und liebt, in jenen den Lichtstrahl Gottes und durch ihn Gott selber.

6. Kapitel.

Die Gemütsbewegungen der Liebenden.

Daher kommt es, daß die Inbrunst des Liebenden nicht durch den Anblick oder die Berührung irgendeines Körpers erlischt; denn sein Verlangen ist nicht auf diesen oder jenen Körper gerichtet, sondern auf den Lichtglanz der überirdischen Herrlichkeit, welche aus den Körpern zurückstrahlt. Dieser gilt seine Bewunderung. Darum wissen die Liebenden gar nicht, was sie ersehnen und suchen, weil sie Gott selbst nicht kennen, dessen verborgene Würze seinen Werken einen von ihm ausgehenden überaus lieblichen Wohlgeruch mitgeteilt hat, durch dessen Duft wir ohne Unterlaß angeregt werden. Den Duft nehmen wir wohl wahr, die Würze aber kennen wir nicht. Indem wir nun, durch den wahrnehmbaren Wohlgeruch angelockt, nach dem verborgenen Würzstoff verlangen, so ist uns naturgemäß der Gegen-

stand unseres Sehnens und das Wesen unserer Gemütsbewegung[19]) unbekannt. Daher kommt es auch, daß die Liebenden bei dem Anblick der geliebten Person voller Scheu und Ehrerbietung sind. Dies begegnet sogar tapferen und gelehrten Männern[20]) in Gegenwart der geliebten Person, auch wenn diese tief unter ihnen steht. Sicherlich ist es nichts Menschliches, was sie schüchtern und betreten macht und ihr Gemüt heftig bewegt; denn wo die menschliche Kraft in Betracht kommt, haben sonst stets die tatkräftigeren und gelehrteren Männer das Übergewicht. Hier aber zwingt der Lichtglanz der Gottheit, welcher aus dem schönen Körper zurückstrahlt, die Liebenden zu Bewunderung und scheuer Verehrung der geliebten Person, als wäre sie ein Gottesbild. Aus demselben Grunde verachtet der Liebende um des geliebten Wesens willen Reichtum und Ehren. Es geziemt sich eben, daß man das Göttliche dem Menschlichen vorzieht.

Häufig kommt es auch vor, daß der Liebende ganz in das geliebte Wesen überzugehen wünscht, und nicht mit Unrecht; denn in diesem Streben sucht er aus einem Menschen Gott zu werden[21]). O, wer möchte nicht lieber Gott sein, als Mensch? Es geschieht auch, daß die in Liebesfesseln Gefangenen bald seufzen und bald fröhlich sind. Sie seufzen, weil sie sich selbst verlassen und vernichten; sie werden wieder fröhlich, weil sie in einen vorzüglicheren Gegenstand übergehen. Abwechselnd fühlen sie Kälte und Hitze wie die am Wechselfieber Leidenden. Kälte fühlen sie naturgemäß, weil sie ihre eigene Wärme einbüßen; Hitze spüren sie, da sie vom Blitze des überirdischen Lichtglanzes entzündet werden. Aus der Kälte entspringt Schüchternheit, aus der Hitze Kühnheit. Daher sind die Liebenden bald schüchtern, bald auch keck. Selbst solche, welche stumpfen Geistes sind, werden scharfsinnig, wenn sie lieben.

Welches Auge würde wohl durch den himmlischen Lichtstrahl nicht hellsehend? Dies möge über die Begriffsbestimmung der Liebe, über die Schönheit, von der sie stammt, und über die Gemütsbewegungen der Liebenden genügen.

7. Kapitel.

Uber die zweierlei Arten des Eros und die beiden Liebesgöttinnen.

Jetzt wollen wir in Kürze über die zweierlei Arten des Eros handeln. Bei Platon behauptet Pausanias, Eros sei der Begleiter der Aphrodite, und es gebe so viele Eroten als Aphroditen: nämlich zwei Aphroditen, begleitet von zwei Eroten. Die eine Aphrodite sei die himmlische, die andere die gemeine. Die himmlische sei vom Uranos ohne Mutter gezeugt, die gemeine sei Tochter des Zeus und der Dione[22]. Die Platoniker nennen den höchsten Gott Uranos. Wie nämlich der Himmel alle übrigen Körper, so schließt Gott alle Geister in sich[23]. Den Engelsgeist bezeichnen sie in mannigfacher Weise, und zwar je nachdem als Kronos, als Zeus oder Aphrodite. Insofern ihm Sein, Leben und Denken eignet, nennen sie sein Sein Kronos, sein Leben Zeus, sein Denken Aphrodite. Ferner nennen sie die Weltseele in ähnlichem Sinne Kronos, Zeus und Aphrodite: insofern sie das Überirdische denkt: Kronos; insofern sie die Himmelssphären bewegt: Zeus; insofern sie das Niedere erzeugt: Aphrodite. Von der erstgenannten Aphrodite, welche dem Engelsgeiste angehört, heißt es, sie entstamme mutterlos dem Uranos, weil „Mutter" bei den Naturphilosophen die Materie bedeutet[24], jene Intelligenz aber mit der körperlichen Materie nichts gemein hat. Die zweite Aphrodite, welche man in der Weltseele annimmt, ist vom Zeus und der Dione gezeugt. Vom Zeus, das bedeutet: von der Kraft der Weltseele, welche die

Himmelssphären bewegt, sintemal dieser Kraft das Vermögen entstammt, welches das Niedere hervorbringt. Dieser Aphrodite wird auch eine Mutter zugeschrieben, weil der Gedanke nahe liegt, daß sie, welche in den Weltstoff sich ergießt, mit der Materie Gemeinschaft habe.

Mit einem Wort, es gibt zweierlei Aphroditen: die eine ist diejenige Intelligenz, welche wir in dem Engelsgeiste annahmen; die andere ist die der Weltseele angehörende Zeugungskraft. Jede von beiden hat den ihr entsprechenden Eros zum Genossen. Während die erste durch den ihr eigentümlichen Liebestrieb zur Betrachtung der Schönheit Gottes hingerissen wird, fühlt sich die andere durch ihren Eros dazu getrieben, die göttliche Schönheit in den Weltkörpern hervorzubringen. Jene erfaßt zunächst den göttlichen Lichtglanz in sich und strahlt ihn dann in die zweite Aphrodite aus; diese überträgt auf die Materie der Welt die Funken des empfangenen Lichtglanzes. Durch die Einwirkung dieser Lichtfunken werden alle Körper der Welt nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit schön. Die Wohlgestalt der Körper nimmt die menschliche Seele mittels der Augen wahr. Die Seele besitzt wiederum zwei Vermögen, nämlich das Erkenntnis- und das Zeugungsvermögen. Diese beiden Vermögen in uns sind zwei Aphroditen, welche zwei Eroten zu Begleitern haben.

Wenn nun die Schönheit des menschlichen Körpers unseren Augen sich darstellt, so bringt ihr unser Geist, die erste Aphrodite in uns, als einem Abbild der göttlichen Herrlichkeit, Verehrung und Liebe entgegen und erhebt sich oftmals durch sie zu jener. Die Zeugungskraft hingegen sucht eine der angeschauten ähnliche Form hervorzubringen. In beiden Vermögen ist also der Eros: in dem ersten als Verlangen zum Anschauen, in dem zweiten als Drang, Schönheit zu zeugen. Beide

Arten der Liebe sind sittlich; sind sie doch beide auf die göttliche Schönheit gerichtet.
Was tadelt aber Pausanias an der Liebe? Ich will es euch sagen. Wenn jemand aus übergroßem Drange zum Zeugen die Betrachtung vernachlässigt oder auf ungebührliche Weise dem Begatten obliegt[25]) oder die körperliche der geistigen Schönheit vorzieht, so macht er keinen würdigen Gebrauch von der Liebe, und diesen Mißbrauch tadelt Pausanias. Wer sich aber der Liebe auf rechte Art befleißigt, der preist wohl die schöne Form des Körpers, lenkt aber durch ihre Vermittelung seine Gedanken auf die erhabenere Schönheit der Seele, des Geistes und Gottes und trägt nach dieser das heißeste Verlangen. Die Verrichtung des Zeugens hingegen übt er nur bis zu dem Maße aus, als die Ordnung der Natur und die von einsichtsvollen Männern gegebenen Staatsgesetze es vorschreiben. Hierüber handelt Pausanias weitläufig.

8. Kapitel.

Aufmunterung zur Liebe und Erörterung über die einseitige und die gegenseitige Liebe.

Euch aber, meine Freunde, ermahne und bitte ich, gebet euch mit allen Kräften der Liebe hin! Sie ist ohne Zweifel etwas Göttliches. Laßt euch nicht durch das Wort abschrecken, welches Platon beim Anblick eines Liebenden geäußert haben soll: „Dieser Liebende ist eine im eigenen Leibe abgestorbene Seele, welche im fremden Leibe lebt.“ Ebensowenig darf euch irre machen, was Orpheus über das bittere und beklagenswerte Los der Liebenden singt. Wie dies zu verstehen sei und welche Abhilfe da möglich ist, will ich euch erklären, aber hört mich, ich bitte euch darum, aufmerksam an! Die Liebe nennt Platon etwas Bitteres[26]), und nicht mit Unrecht; denn ein jeder, welcher liebt, stirbt durch

die Liebe. Orpheus nennt die Liebe eine bittersüße Frucht[27]). Da die Liebe ein freiwilliger Tod ist, so ist sie als Tod zwar bitter, sofern dieser aber freiwillig ist, süß. Durch die Liebe stirbt ein jeder, weil sein Denken seiner selbst vergessend in der geliebten Person weilt. Wenn er nicht an sich denkt, so denkt er auch nicht in sich. Eine so beschaffene Seele ist mithin nicht in sich selber tätig; denn die vorzüglichste Tätigkeit der Seele ist das Denken. Wer nun nicht in sich selber wirkt, weilt auch nicht in sich. Sein und Wirken sind nämlich gleichbedeutend: weder ist das Sein ohne das Wirken, noch übersteigt das Wirken das Sein, noch wirkt jemand, wo er nicht ist; vielmehr wirkt er, wo auch immer er ist. Folglich ist die Seele des Liebenden nicht in ihm, da sie nicht in ihm tätig ist. Wenn sie nun nicht in ihm ist, so lebt er auch nicht in sich selbst. Wer nicht lebt, ist tot. Daher ist tot ein jeder, der liebt. Lebt er nun wenigstens in einem anderen? Ganz gewiß[28]).

Nun gibt es aber zwei Arten der Liebe: die einseitige und die gegenseitige. Einseitig ist sie da, wo der Geliebte den Liebenden nicht wieder liebt. Hier ist der Liebende vollständig tot; denn er lebt weder in sich, wie wir gezeigt haben, noch hat er Leben in dem Geliebten, da er von ihm verschmäht wird. Wo also lebt er? Etwa in der Luft oder im Wasser oder im Feuer oder in der Erde oder im Leibe eines Tieres? Nein; denn die menschliche Seele lebt ausschließlich in einem menschlichen Körper. Lebt er vielleicht in dem Körper irgendeiner fremden, nicht geliebten Person? Noch viel weniger. Denn wenn er dort nicht lebt, wo zu leben er so heiß sich sehnt, um so viel weniger wird er anderswo leben. Folglich lebt, wer einen anderen liebt und von diesem nicht wieder geliebt wird, nirgends. Daher ist der ungeliebte Liebhaber vollständig tot und ersteht

niemals wieder zum Leben, wenn ihn nicht etwa der Unwille auferweckt. Wo hingegen der Geliebte die Liebe erwidert, da lebt der Liebhaber wenigstens in jenem. Ohne Zweifel geht da etwas Wunderbares vor, wo zwei sich in gegenseitiger Zuneigung entgegenkommen: dieser lebt in jenem, jener in diesem. Sie tauschen einander gegenseitig aus: ein jeder gibt sich dem andern hin, um diesen in sich aufzunehmen. In welcher Weise sie sich hingeben, ist daraus zu ersehen, daß sie sich selbst vergessen; wie sie aber den anderen aufnehmen, ist nicht so deutlich, weil, wer seiner selbst nicht mächtig ist, noch viel weniger einen anderen besitzen kann. Hier aber besitzt sogar jeder von beiden sich selbst und den anderen. Denn dieser besitzt sich selbst, aber in jenem: jener besitzt sich selbst, aber in diesem. Nämlich, indem ich dich liebe, der du mich liebst, finde ich mich in dir, der du an mich denkst, wieder und gewinne mich, nachdem ich mich selbst aufgab, in dir, der du mich erhältst, zurück. Das gleiche tust du in mir. Denn wenn ich, nachdem ich mich selbst verlor, durch dich mich zurückgewinne, so besitze ich mich durch dich. Wenn ich mich durch dich besitze, so besitze ich vorher und in höherem Maße dich, als mich, stehe also dir näher, als mir selber, da ich nur durch deine Vermittelung zu mir selbst gelange. Hierin unterscheidet sich die Macht des Eros von der Gewalt des Ares, wie Herrschergewalt und Liebesmacht verschieden sind. Der Herrscher hat durch sich andere in seiner Gewalt; der Liebende gewinnt durch den anderen sich selber wieder. Jeder der beiden Liebenden tritt aus sich heraus und geht in den anderen über; in sich selbst abgestorben ersteht er im anderen wieder. Einen Tod nur gibt es bei der gegenseitigen Liebe, zweifach aber ist die Auferstehung. Denn es stirbt, wer da liebt, einmal in sich, indem er von sich selber läßt. Er lebt dann sogleich

in dem Geliebten wieder auf, wenn dieser ihn mit der Glut seines Denkens aufnimmt. Ein zweites Mal aber lebt er auf, indem er sich endgültig im Geliebten wiedererkennt, frei von allem Zweifel, mit ihm identisch zu sein[29]). O seliger Tod, auf den zweifaches Leben folgt! O wunderbare Gemeinschaft, in welcher man sich selbst für den anderen aufgibt, den anderen besitzt und von sich nicht läßt! O, welch unschätzbarer Gewinn, wenn zwei derart eins werden, daß jeder von beiden statt eines allein zwei wird, und — gleichsam durch Verdoppelung — wer nur ein Leben besaß, durch Eintritt eines Todes nunmehr zweifaches Leben hat! Denn wer, einmal gestorben, zweimal aufersteht, gewinnt statt eines Lebens ein zweifaches und statt des einen Ich eine zweifache Selbstheit. Offenbar findet bei der gegenseitigen Liebe die gerechteste Vergeltung statt. Der Mörder ist des Todes schuldig. Kann man in Abrede stellen, daß der, welcher geliebt wird, ein Mörder ist, da er doch den Liebenden seiner Seele beraubt? Ist es andrerseits zu leugnen, daß er gleichfalls stirbt, wenn er in gleicher Weise seinen Liebhaber liebt? Dies ist die schuldige Vergeltung, daß dieser jenem und jener diesem die Seele, welche er ihm nahm, zurückgibt. Einer gibt dem anderen durch die Liebe seine Seele hin und erstattet durch die Gegenliebe für seine eigene die fremde zurück. Darum muß von Rechts wegen ein jeder, der geliebt wird, wieder lieben. Wer aber dem, der ihn liebt, die Liebe nicht erwidert, ist des Mordes schuldig; überdies ist er Räuber und Heiligtumsschänder. Das Geld gehört dem Leibe, der Leib der Seele. Wer also die Seele raubt, welcher der Leib und auch der Besitz gehört, der raubt zugleich mit der Seele den Leib und das Vermögen. Darum ist er als Räuber, Mörder und Verruchter dreifach des Todes schuldig. Als Geächteten und Gottlosen kann ihn ungestraft ein jeder töten, wenn er nicht

freiwillig das Gesetz erfüllt, d. h. seinen Liebhaber wieder liebt. Dann stirbt er mit ihm, der einmal gestorben ist, gleichfalls einmal und lebt mit dessen zweifachem Wiederaufleben ebenfalls zweimal wieder auf. Somit haben wir bewiesen, daß der Geliebte seinen Liebhaber wieder lieben soll, nein, nicht nur, daß er soll, sondern durchaus muß, das wird gezeigt.

Die Liebe beruht auf Übereinstimmung. Diese besteht in einer gewissen Gleichartigkeit des Wesens bei mehreren Subjekten. Denn wenn ich dir gleiche, so gleichst du mir notwendig. Diese Übereinstimmung, welche mich nötigt, dich zu lieben, zwingt auch dich zur Liebe für mich. Zudem entäußert sich der Liebende seiner selbst, gibt sich dem Geliebten hin und wird dessen Eigentum. Der Geliebte nimmt sich demzufolge seiner an, als gehöre er ihm zu; ein jeder hält ja sein Eigentum wert. Außerdem prägt der Liebende das Bild des Geliebten fest seiner Seele ein. Die Seele des Liebenden wird also zum Spiegel, welcher das Bild des Geliebten zurückstrahlt. Indem nun der Geliebte sich in dem Liebenden wiedererkennt, kann er daher nicht umhin, dessen Liebe zu erwidern.

Nach Ansicht der Sterndeuter ist die Liebe im wahren Sinne gegenseitig bei solchen, in deren Nativität Sonne und Mond ihren Standort vertauscht haben —: stünde also beispielsweise bei meiner Geburt die Sonne im Zeichen des Widders und der Mond in der Wage, bei deiner Geburt dagegen die Sonne in der Wage und der Mond im Widder, oder wenn wir zum Nativitätsgestirn ein oder dasselbe Sternbild oder denselben Planeten hätten, oder stünden bei unserer Geburt freundliche Planeten im gleichen Aspekt zum östlichen Himmelswinkel, oder die Venus befände sich in dem gleichen Hause oder Grade[30]). Die Platoniker fügen hinzu, auch diejenigen kämen in Betracht, deren Leben von dem-

selben oder einem verwandten Dämon beherrscht würde[31]. Die Ärzte und die Sittenlehrer geben die Gleichartigkeit der körperlichen Anlage, der ersten Ernährung[32], der Erziehung, des Umganges und der Anschauungen als Ursachen gleichartiger Neigungen an. Endlich findet sich in hervorragendem Grade die Gegenseitigkeit der Liebe, wo mehrere Ursachen zusammentreffen. Wo aber alle sich vereinigen, da sieht man Neigungen entstehen, wie die zwischen Pythias und Damon, zwischen Pylades und Orestes.

9. Kapitel.

Was die Liebenden erstreben.

Was suchen nun die, welche sich gegenseitig lieben? Die Schönheit. Die Liebe ist nämlich das Verlangen, die Schönheit zu genießen. Die Schönheit ist ein Lichtglanz, welcher die menschliche Seele zu sich hinzieht. Die Schönheit des Körpers besteht ausschließlich in der Pracht der Farben und Umrisse. Die Schönheit der Seele ist leuchtende Herrlichkeit, welche auf der Harmonie von Geistesbildung und Charakter beruht. Die strahlende Schönheit des Körpers wird weder durch das Gehör noch den Geruchssinn noch den Geschmack noch den Tatsinn, sondern nur das Auge erkannt. Indem dieses allein sie erkennt, genießt es sie auch allein. Das Auge allein genießt also die körperliche Schönheit. Da nun die Liebe das Verlangen ist, die Schönheit zu genießen, und diese allein durch das Auge wahrgenommen wird, so findet der Liebhaber des Körpers seine Befriedigung im Sehen. Das Gelüste des Tastsinnes hingegen gehört weder zu der Liebe, noch ist es die Gemütsbewegung eines Liebenden, sondern ist eine Art von Unkeuschheit und die Verirrung eines niedrigen Menschen.

Ebenso nehmen wir die strahlende Schönheit der Seele ausschließlich durch den Geist wahr. Daher findet, wer die Schönheit der Seele liebt, seine Befriedigung einzig in der geistigen Betrachtung.

Mit einem Wort, die Liebenden tauschen Schönheit gegen Schönheit aus. Der Ältere genießt mit den Augen die Schönheit des Jüngeren, und der Jüngere genießt geistig die Schönheit des Älteren[33]). Wer nun bloß körperlich schön ist, der erlangt durch diesen Umgang die Schönheit der Seele, und wer nur diese letztere besitzt, der weidet seine Augen an der körperlichen Schönheit. Geradezu wunderwirkend ist dieser Austausch für beide, dazu wohlanständig, ersprießlich und angenehm. Die Wohlanständigkeit ist für beide Teile gleich; denn gleich ehrbar ist Lernen und Lehren. Die Annehmlichkeit ist für den Älteren größer, da er sich an der äußeren Erscheinung und auch an der geistigen Fähigkeit erfreut. Dem Jüngeren hingegen kommt die größere Ersprießlichkeit zugute. Denn in dem Maße die Seele vorzüglicher ist als der Leib, um so viel wertvoller ist das Erlangen geistiger, als körperlicher Schönheit.

Soweit Pausanias. Jetzt wollen wir die Rede des Eryximachos erklären.

Dritte Rede.

1. Kapitel.

Eros ist in allem, durchdringt alles und ist Schöpfer und Meister aller Dinge.

Dreierlei müssen wir nunmehr im Sinne des Eryximachos abhandeln: erstens, daß Eros in allen Dingen ist und alles durchdringt, zweitens, daß er Schöpfer und Erhalter aller natürlichen Gebilde, drittens, daß er aller Künste Meister und Herr ist.

Eine dreifache Stufenfolge der Dinge findet sich in der Natur vor, nämlich von höheren, niederen und gleichstehenden. Die höheren sind die Ursachen der niedern; diese sind die Produkte der höheren. Die gleichstehenden Dinge haben miteinander eine Wesenheit gemein. Die Ursachen lieben ihre Produkte als ihre Teile und Abbilder. Die Produkte sehnen sich nach ihren Ursachen als nach ihren Erhaltern. Die gleichstehenden Dinge bringen einander Liebe entgegen als Glieder desselben Leibes. So leitet Gott mit Wohlgefallen die Engel, diese lenken gemeinsam mit Gott die Seelen, und diese regieren zusammen mit jenen durch natürliche Liebe die Körper. Hieran ist die Liebe des Höheren zum Niederen deutlich zu erkennen. Die Körper wiederum verbinden sich begierig mit ihren Seelen und trennen sich nur ungern von ihnen. Unsere Seelen ersehnen die Seligkeit der überirdischen Wesen; deren Dasein ist selige Verehrung der göttlichen Herrlichkeit: hierin äußert sich die Regung der Liebe des Niederen zum Höheren.

Gleichermaßen vereinigen sich freudig alle Teile des Feuers miteinander, und ebenso alle Teile der Erde, des Wassers und der Luft. In jeglicher Tierart stehen die Lebewesen derselben Art in geselligem Verkehr miteinander. Hierin zeigt sich die Liebe zwischen gleich und ähnlich Gearteten. Wer kann also wohl in Zweifel ziehen, daß die Liebe allen Wesen zu allen anderen angeboren ist? Dies drückte Dionysios Areopagita in dem Buche „Über die göttlichen Namen“ im Sinne des Hierotheos folgendermaßen aus: „Die Liebe, sei nun die englische, die geistige, die seelische oder die natürliche gemeint, ist eine verbindende und einende Macht, welche das Höhere zur Fürsorge für das Niedere, das Gleichstehende zu gegenseitiger Mitteilung und schließlich das Niedere bestimmt, sich dem Höheren und Vorzüglicheren zuzuwenden.“[1]) Also lehrte Dionysios.

2. Kapitel.

Die Liebe ist bildendes und erhaltendes Prinzip des Alls.

Der zweite Teil unserer Rede aber, welcher den Eros als Bildner und Erhalter des Alls hinstellt, wird folgendermaßen bewiesen.

Das Verlangen, die eigene Vollkommenheit auszubreiten, ist eine Art Liebe. Die absolute Vollkommenheit besteht in der höchsten Macht Gottes. Diese wird von der göttlichen Intelligenz angeschaut, und hieraus entspringt der göttliche Willensentschluß, zum Hervorbringen aus sich herauszutreten. Durch diesen Liebesdrang zur Vervielfältigung sind alle Dinge von ihm geschaffen worden. Darum sagt Dionysios: „Die göttliche Liebe ließ nicht zu, daß der Herrscher des Alls ohne zu zeugen in sich selbst abgeschlossen blieb.“ Der gleiche Trieb, sich zu vermehren, ist allen

Wesen von dem höchsten Urheber eingegeben. Durch ihn bewegen die heiligen Geister die Himmelssphären und teilen ihre Gaben an alle Geschöpfe, welche unter ihnen stehen, aus. Durch ihn strahlen die Gestirne ihr Licht zu den Elementen hin. Durch ihn teilt das Feuer sein Wesen der Luft, diese das ihrige dem Wasser, diese das ihrige der Erde mit, und zieht umgekehrt die Erde das Wasser, dieses die Luft, und die Luft das Feuer an. Auch die Gräser und die Bäume bringen, begierig, ihren Samen fortzupflanzen, ihnen Gleichartiges hervor. Ebenso werden die Tiere und die Menschen durch dieselbe Begierde dazu getrieben, Nachkommenschaft zu erzeugen. Bringt die Liebe nun alles hervor, so erhält sie auch alles; denn dem Hervorbringenden kommt auch das Erhalten zu. Gleiches wird ja durch Gleiches erhalten, und die Liebe zieht Gleiches zu Gleichem hin. Alle Teile der Erde ziehen einander durch gegenseitige Liebe an, und die ganze Erde strebt zum Mittelpunkte der Welt als zu dem ihr Gleichen. Auch die Teile des Wassers fließen miteinander und zugleich mit der gesamten Menge des Wassers an den passenden Ort. Dasselbe tun die Teile der Luft und des Feuers, und zwar steigen diese beiden Elemente, von Liebe getrieben, zu den höheren Regionen als zu ihresgleichen auf[2]). Auch der Himmel, sagt Platon im Buch vom „Staatsmann“, bewegt sich aus angeborener Liebe. Denn die Seele des Himmels ist in jedwedem Punkte des Himmels ganz beisammen. Darum kreist der Himmel aus Begier, die Seele zu genießen[3]), so schnell, um mit allen seinen Teilen überall der ganzen Seele sich zu erfreuen. Er eilt mit rasender Geschwindigkeit, um möglichst überall ganz beisammen zu sein, wo die ganze Seele beisammen ist. Ferner ist die Hohlfläche der größeren der natürliche Ort der kleineren Sphäre, und weil jegliches Teilchen dieser vollkommen zu jedem Teilchen jener

paßt, so ist ein jeder Punkt von dieser im höchsten Maße bestrebt, mit allen Punkten von jener in Berührung zu kommen. Stände der Himmel still, so würde nur je ein Punkt der einen Sphäre je einen Punkt der anderen Sphäre berühren, nicht aber ein Punkt von dieser alle Punkte jener. Durch die kreisende Bewegung erreicht er annähernd das, was ihm in der Ruhe nicht möglich gewesen wäre. Er kreist also mit der größten Geschwindigkeit, damit ein jeder Teil von ihm möglichst gleichzeitig alle übrigen Teile erreichen könne. Überdies erhalten sich alle Dinge durch den einheitlichen Zusammenhang ihrer Teile und gehen durch Zerstreuung zugrunde. Die Einheit der Teile entspringt aber aus ihrer gegenseitigen Liebe. Dies kann man an den Säften unseres Körpers und an den Elementen der Welt beobachten. Durch ihre Eintracht bestehen nach dem Pythagoreer Empedokles die Welt und unser Körper, und durch ihre Zwietracht lösen sie sich auf[4]). Ihre Eintracht aber beruht auf gegenseitiger Liebe. Darum besang Orpheus den Eros also: „Du allein regierst das Steuer aller Dinge“[5]).

3. Kapitel.

Eros ist Meister aller Künste.

Es bleibt nun noch zu erklären, auf welche Weise Eros Lehrer und Meister aller Künste ist.

Seine Meisterschaft der Künste werden wir verstehen, indem wir bedenken, daß niemals jemand eine Kunst erfinden oder erlernen kann, wenn ihn nicht die Liebe zum Forschen nach der Wahrheit treibt, und wenn der Lehrende keine Liebe zu seinen Schülern, und diese keine Lust und Liebe zu der betreffenden Wissenschaft haben[6]). Herr und Meister der Künste wird er ferner deshalb genannt, weil derjenige die Werke der Kunst zur Vollendung führt, welcher diese Werke sowohl wie die Personen,

für welche er sie ausführt, liebt. Überdies zielen die Künstler in jeglicher Kunst nur auf die Liebe ab.

Wir wollen nun in Kürze die einzelnen Künste durchgehen, welche Eryximachos bei Platon anführt. Was hat wohl die ärztliche Kunst anderes zu erforschen als, wie die viererlei Säfte des Körpers in gutes Einvernehmen zu bringen und darin zu erhalten, und welche Nahrungs- und Heilmittel der Leibesbeschaffenheit zuträglich sind? Hier kommt Eryximachos auf die beiden Arten der Liebe, welche zuvor Pausanias als die himmlische und die gemeine unterschieden hatte, in entsprechender Weise zurück.

Die gemäßigte körperliche Anlage nämlich neigt zu maßvoller Liebe, welche auf schickliche Gegenstände sich richtet; die ausschweifende Anlage dagegen folgt in der Liebe der entgegengesetzten Richtung. Jener soll man nachgeben, dieser aber auf keinen Fall. Auch in der Fechtkunst und der Gymnastik ist zu untersuchen, welche Übungsmethode und welche Art der Betätigung für die gegebene körperliche Anlage erforderlich ist. Bei der Landwirtschaft ist zu beachten, welche Art von Samen und der Bearbeitung der Beschaffenheit des Bodens entsprechen, und welcher Pflege eine jede Baumart bedarf. Ebenso hat nach den Regeln der Tonkunst der Künstler zu prüfen, welche Töne mehr oder weniger miteinander harmonieren. Zwischen Prim und Sekunde sowie Prim und Septime finden sie so gut wie gar keine, zwischen Prim, Terz, Quarte, Quinte und Sext beträchtlichere, zwischen Prim und Oktave aber die allerstärkste Zuneigung[7]). Die hohen und tiefen Stimmen, welche von Natur verschieden geartet sind, bringen sie durch bestimmte Intervalle und Tonfolgen miteinander in Einklang. Hieraus geht die Gestaltung und der Wohlklang der Harmonie hervor. Außerdem bringen sie schnelle und langsame Bewegung in die rechte Ver-

bindung, so daß sie miteinander übereinstimmen und den Rhythmus sowie die feste Gliederung des Tonstückes ergeben[8]). Zwei Arten aber der musikalischen Melodie gibt es: die eine ist ernst und gemessen, die andere weich und sinnlich. Jene erklärt Platon in den Büchern „Vom Staat" und den „Gesetzen" für die, welche sich mit ihnen beschäftigen, für ersprießlich, diese aber für schädlich[9]). Jene unterstellt er im „Gastmahl" der Muse Urania, diese der Polyhymnia. Die einen haben eine Vorliebe für die erste Art der Musik, die anderen für die zweite. Der Neigung der ersteren muß man zustimmen und die von ihnen bevorzugten Tonstücke gutheißen, der Geschmacksrichtung der anderen aber entgegentreten; denn die Vorliebe jener ist himmlisch, dieser hingegen gemein.

Auch zwischen den Gestirnen und den vier Elementen besteht eine Art von Freundschaft, deren Erforschung Gegenstand der Sternkunde ist. Hier begegnen wir gleichfalls jenen beiden Eroten: die maßvolle Liebe waltet in ihnen, wenn sie bei wechselseitiger Kraftentfaltung in wohlgeordneter Weise zusammenstimmen; maßlose Neigung aber liegt vor, wenn eines von ihnen aus übergroßer Eigenliebe die anderen verläßt. Aus der ersteren entspringen angenehme Klarheit der Luft, Stille des Wassers, Fruchtbarkeit der Erde und Gesundheit der Lebewesen; die andere Neigung verursacht deren Gegenteil.

Endlich scheint mir die Gabe der Propheten und Priester die Bestimmung zu haben, daß sie uns lehre, welche Handlungen der Menschen Gott angenehm sind und wodurch diese bei Gott Wohlgefallen finden, welche Richtung in der Liebe[10]) zu Gott, zum Vaterlande, zu den Eltern und zu den übrigen Menschen, den lebenden sowohl wie den verstorbenen, man einhalten müsse.

Das gleiche kann man auch für die übrigen Künste an-

nehmen und alles in allem den Schluß ziehen: Eros herrscht in allen Dingen und zieht zu allen hin, ist Schöpfer und Erhalter aller, ist Herr und Meister aller Künste[11]). Mit Recht nannte ihn Orpheus „erfinderisch, von doppelter Natur, die Schlüssel des Alls führend“[12]). Inwiefern ihm zwei Naturen eignen, habt ihr vorhin von Pausanias und eben von Eryximachos vernommen. Zu dem Ausspruch des Orpheus, daß er die Schlüssel des Weltalls führe, gibt unsere bisherige Ausführung die Erklärung. Denn, wie wir gezeigt haben, bringt das allen eingeborene Verlangen, die eigene Vollkommenheit auszubreiten, die verborgene innere Fruchtbarkeit eines jeden zur Entfaltung, indem es die Samen auszukeimen nötigt und die Kräfte eines jeglichen entwickelt, die Empfängnis der Leibesfrucht bewirkt und diese an das Tageslicht fördert. Darum halten alle Teile der Welt, weil sie Werke eines Künstlers und als Glieder eines und desselben Triebwerkes in Sein und Leben gleichartig sind, in gegenseitiger Liebe zusammen. Somit kann man mit Recht die Liebe als das unvergängliche verknüpfende Band der Welt, die unbeweglich ruhende Stütze aller ihrer Teile und die unerschütterliche Grundlage des gesamten Triebwerkes bezeichnen.

4. Kapitel.

Kein Teil der Welt hegt Feindschaft gegen den anderen.

Demnach können die Glieder dieses Werkes keine Feindschaft gegeneinander hegen. Das Feuer flieht nämlich das Wasser keineswegs aus Haß gegen dieses, sondern aus Eigenliebe, um nicht durch die Kälte des Wassers ausgelöscht zu werden. Ebensowenig löscht das Wasser das Feuer aus Feindschaft gegen dieses aus, sondern aus dem Trieb, die eigene Kälte zu verbreiten, möchte

es aus der Substanz des Feuers ihm selbst gleichartiges Wasser hervorbringen. Da nämlich jeder natürliche Trieb auf das Gute, und keiner auf das Böse gerichtet ist, so bezweckt das Feuer nicht, das Wasser auszulöschen, was böse wäre, sondern ihm selbst gleichartiges Wasser zu erzeugen, also Gutes. Wenn dies sich ohne Schaden des Feuers ausführen ließe, so würde es das Feuer nicht auslöschen. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Dingen, welche einander widerstrebend und feindlich erscheinen. Dem Lamm widerstrebt weder das Leben noch die Gestalt des Wolfes, sondern seine eigene Vernichtung, welche ihm von seiten des Wolfes zustößt, und der Wolf frißt nicht das Lamm aus Haß, sondern aus Eigenliebe. Der Mensch haßt nicht den anderen Menschen, sondern dessen Fehler; und wenn wir gegen Mächtigere und Scharfsinnigere von Neid erfüllt sind, so entspringt dies nicht aus Gehässigkeit gegen sie, sondern aus Eigenliebe, nämlich aus der Besorgnis, ihnen zu unterliegen. Darum ist es uns unverwehrt, zu behaupten, daß Eros in allen Dingen herrscht und alles durchdringt.

Diesen großen Gott also müssen wir, weil er an jedem Ort und in allen Dingen ist, als einen mächtigen Herrscher fürchten, dessen Macht wir uns nicht entziehen können, und als einen höchst weisen Richter, welchem unsere Gedanken nicht verborgen sind. Ferner müssen wir ihn als Schöpfer und Erhalter des Alls wie unseren Vater verehren und als Beschirmer und Zuflucht hochhalten. Endlich müssen wir ihm als Lehrer aller Künste Folge leisten. Durch ihn als Schöpfer sind und leben wir; weil er unser Erhalter ist, haben wir Bestand; von ihm als Lehrmeister werden wir unterwiesen und angeleitet, gut und glücklich zu leben.

Vierte Rede.

1. Kapitel.

Anführung des platonischen Textes über die ursprüngliche Natur der Menschen.

Mit diesen Worten schloß unser Freund seine Rede. An seine Stelle trat Cristoforo Landino, ein Mann von hervorragender Bildung, welcher in unserer Zeit als vorzüglicher orphischer und platonischer Dichter bekannt geworden ist. Er schloß sich mit der Erklärung der dunklen und verwickelten Erzählung des Aristophanes an seinen Vorgänger folgendermaßen an:

Zwar hat uns Giovanni Cavalcanti durch seine eingehende Erörterung zum Teil der Mühe einer ausführlichen Behandlung enthoben. Trotzdem aber erfordert der Gedankengang des Aristophanes, weil dunkle Wendungen ihn schwer verständlich machen, eine besondere Erklärung und Beleuchtung.

Aristophanes führt aus: Vor allen übrigen Göttern ist Eros dem Menschengeschlechte ein Wohltäter, Helfer, Beschirmer und Arzt. Zunächst ist zu berichten, wie ursprünglich die Natur der Menschen beschaffen war und was sie alles durchgemacht haben. Sie waren nämlich damals keineswegs so beschaffen, wie heute. Ursprünglich gab es bei den Menschen drei Geschlechter: nicht nur wie jetzt das männliche und weibliche, sondern auch ein drittes, aus beiden zusammengesetztes. In unversehrtem Zustande war die Gestalt des Men-

schen rund; sein Rücken bildete zusammen mit den Seiten einen Kreis, vier Arme hatte er und ebenso vier Schenkel und dazu auf dem wohlgerundeten Halse zwei sich gleichende Antlitze. Das männliche Geschlecht entstammte der Sonne, das weibliche dem Monde. Sie waren hochfahrenden Sinnes und besaßen große Körperkraft. Daher unterfingen sie sich, gegen die Götter zu kämpfen und den Himmel zu erstürmen. Zeus aber zerschnitt sie, einen jeden der Länge nach, und machte aus je einem von ihnen zwei, wie man ein hartgekochtes Ei der Länge nach mit einem Haar zerteilt[1]). Zugleich drohte er ihnen an, sollten sie sich wiederum in Hochmut gegen die Gottheit auflehnen, so würde er sie noch einmal in gleicher Weise zersägen. Nachdem nun die Menschennatur dergestalt getrennt war, suchte ein jeglicher seine Hälfte. Darum eilten sie zusammen, umschlangen einander mit den Armen und umklammerten sich in dem Bestreben, ihren früheren Zustand wiederherzustellen. Zweifellos wären sie durch Hunger und Erschöpfung zugrunde gegangen, wenn Zeus für diese Art der Verbindung nicht Maß und Ziel gefunden hätte. So ist die gegenseitige Liebe der Menschen zwecks Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes entstanden, aus dem Bestreben nämlich, zwei zu einem zu verbinden und so das Gebrechen der Menschennatur zu heilen. Ein jeder von uns ist nur die Hälfte eines Menschen, gleichsam durchgeschnitten, wie die Fische, welche man Butten nennt. Von diesen bleibt, wenn man sie genau der Länge nach mitten durchschneidet, jede Hälfte am Leben, so daß aus einem Fisch zwei werden[2])

Jeder Mensch sucht nun seine andere Hälfte, und wenn er — ganz gleich, zu welchem Geschlechte er sich hingezogen fühlt — dieser seiner Hälfte begegnet, so erregt er sich gewaltig, entbrennt in heißer Liebesglut

und möchte sich keinen Augenblick mehr von ihr trennen. Dieses Verlangen also, die ursprüngliche Ganzheit wiederherzustellen, hat den Namen „Liebe" erhalten. Sie ist uns für die Gegenwart sehr ersprießlich, indem sie jeden zu seiner anderen Hälfte, welche ihm über alles teuer ist, zurückführt und für die Zukunft freudig uns hoffen läßt, daß, wenn wir Gott die rechte Ehre erweisen, er uns in der ursprünglichen Gestalt wiederherstellen und uns zugleich mit der Heilung die ewige Seligkeit verleihen wird.

2. Kapitel.

Erklärung der Anschauung Platons über die ursprüngliche Gestalt des Menschen.

Dies und viele andere ungeheuerliche Dinge berichtet Aristophanes, und wir müssen annehmen, daß dahinter, gleichsam unter einer Hülle, göttliche Geheimnisse verborgen sind. Die Gottesgelehrten des Altertums pflegten ihre heiligen Geheimnisse, damit sie nicht von Unberufenen entweiht würden, unter Bildern zu verhüllen. Wir dürfen uns aber nicht einbilden, daß alle Einzelheiten, welche sowohl in den soeben angeführten Bildern wie überhaupt in solchen vorkommen, einen ganz bestimmten Bezug auf den Sinn haben. Aurelius Augustinus sagt, man möge ja nicht denken, alles in den Bildern zum Ausdruck Gebrachte habe eine tiefere Bedeutung, weil mancherlei der besseren Anordnung des Stoffes und der Verknüpfung des Bedeutsamen wegen beigefügt ist. Die Erde zerteilt man allein mit der Pflugschar; um dies aber zu ermöglichen, bringt man am Pfluge noch andere notwendige Teile an. Folgendes nun ist die Hauptsache dessen, was wir auseinanderzusetzen uns vorgenommen haben.

Die Menschen hatten ursprünglich drei Geschlechter: das männliche, das weibliche und das zusammengesetzte. Sie waren Kinder der Sonne, der Erde und des Mondes. Sie waren damals noch in ihrer Vollständigkeit. Weil sie aber aus Hochmut sich Gott gleichstellen wollten, wurden sie in je zwei Stücke geteilt, und dies wird ihnen nochmals geschehen, wenn sie wiederum der Hochmut anwandeln sollte. Nach der Teilung fühlte sich jeder zu seiner anderen Hälfte hingezogen, um die Vollständigkeit wiederherzustellen. Wenn dies einmal in Erfüllung geht, dann wird das Menschengeschlecht selig sein. Gehen wir nun auf die Hauptpunkte ein!
Die Menschen, d. h. die Seelen der Menschen, sind ursprünglich, d. h. als sie von Gott geschaffen wurden, ungeteilt, denn die Seelen der Menschen sind mit zwei Lichtern ausgestattet, dem natürlichen und dem übernatürlichen, auf daß sie mit dem natürlichen das Gleichartige und Niedere, mit dem übernatürlichen das Höhere betrachten sollten. Sie wollten sich Gott gleichstellen, indem sie sich allein dem natürlichen Lichte zuwandten. Darum wurden sie geteilt, indem sie den übernatürlichen Lichtstrahl verloren, als sie dem natürlichen sich zuwandten und unmittelbar in die Körper hinabsanken. Sollten sie wiederum in Hochmut verfallen, so würden sie nochmals geteilt werden, dies bedeutet: sollten sie allzu große Zuversicht in ihre natürliche Anlage setzen, dann soll auch noch das natürliche Licht zum Teil erlöschen. Dreigeschlechtig waren sie; die männlichen Seelen stammten von der Sonne, die weiblichen von der Erde und die zusammengesetzten vom Monde; d. h.: den göttlichen Lichtstrahl empfingen einige Seelen nach Maßgabe ihrer Tapferkeit, welche männlich, andere nach Maßgabe ihrer Mäßigung, welche weiblich, und andere nach Maßgabe

ihrer Gerechtigkeit, welche gemeinschaftlich ist. Diese drei Tugenden stammen von drei Eigenschaften Gottes. Bei Gott heißen sie Sonne, Mond und Erde, bei uns Mannheit, Weiblichkeit und zusammengesetztes Geschlecht. Nach ihrer Teilung strebt jeder zu seiner anderen Hälfte: Wenn die geteilten und in die Leiber versenkten Seelen zu den Jahren der Reife gelangen, werden sie durch das natürliche Licht, welches ihnen geblieben ist, also durch die ihnen gebliebene Seelenhälfte angeregt, das eingestrahlte göttliche Licht, welches ihre andere Hälfte war, und das sie durch ihren Fall eingebüßt haben, aus Eifer für die Wahrheit wieder zu erlangen. Haben sie es empfangen, so werden sie wieder vollständig und selig in der Anschauung Gottes. Dies wird nun das Thema unserer Ausführung sein.

3. Kapitel.

Der Mensch ist die Seele, und die Seele ist unsterblich.

Der Körper besteht aus Materie und Quantität. Der Materie eignet die Empfänglichkeit und der Quantität die Teilbarkeit und Ausdehnung. Empfänglichkeit und Teilbarkeit sind leidentliche Zustände; folglich ist der Körper seinem Wesen nach dem Leiden und der Teilbarkeit unterworfen. Wenn es auch den Anschein hat, als komme ihm eine Art von Tätigkeit zu, so ist der Körper dennoch nicht als solcher tätig, sondern insofern ihm eine bestimmte unkörperliche Kraft und Eigenschaft innewohnt, wie dem Stoffe des Feuers[3]) die Wärme, dem Stoffe des Wassers die Kälte und unserem Körper die eigentümliche Anlage[4]). Aus diesen Eigenschaften gehen die Tätigkeiten der Körper hervor. Das Feuer wärmt nicht etwa, weil es Länge, Breite und Tiefe hätte, sondern weil es warm ist. Auch erwärmt nicht

dasjenige Feuer mehr, welches am ausgedehntesten, sondern das, welches am heißesten ist. Daraus nun, daß die Tätigkeit mittels der Kräfte und Eigenschaften zustande kommt und daß diese nicht aus Materie und Quantität bestehen, obwohl sie der Materie und der Quantität innewohnen[5]), folgt, daß das Leiden dem Körper zukommt und die Tätigkeit etwas Unkörperlichem. Die Kräfte[6]) sind Werkzeuge zur Tätigkeit; selber jedoch keineswegs dazu imstande, da sie nicht zu selbständigem Dasein fähig sind. Denn was sich in einem anderen befindet und sich selbst nicht zu tragen vermag, hängt ohne Zweifel von einem anderen ab. Darum müssen die Qualitäten, welche notwendigerweise vom Körper getragen werden, überdies von einer höheren Substanz, welche weder selbst ein Körper ist noch in einem solchen sich befindet, geschaffen und geleitet sein. So beschaffen ist nun die Seele, welche, dem Körper innewohnend, sich selber trägt und dem Körper Qualität und Lebenskraft[7]) verleiht und mittels dieser als ihrer Werkzeuge im Körper und durch den Körper mannigfache Tätigkeiten ausübt. Daher sagt man wohl: der Mensch zeugt, ernährt sich, wächst, läuft, steht, sitzt, redet, verfertigt Kunstwerke, empfindet, denkt. Dies alles aber tut die Seele. Folglich ist die Seele der Mensch. Wenn wir also sagen: der Mensch zeugt, wächst und ernährt sich, so ist es die Seele als Urheber und Verfertiger des Leibes, welche diesen erzeugt, nährt und fördert; und wenn wir sagen: der Mensch steht, sitzt, redet, dann stützt, biegt und bewegt die Seele die Körperteile; und wenn wir sagen: der Mensch verfertigt etwas und läuft, so streckt die Seele seine Hände aus und rührt seine Füße nach ihrem Belieben. Wenn wir sagen: der Mensch nimmt wahr, dann erkennt die Seele mittels der Sinne, gleichsam wie durch Fenster, die Außenwelt. Wenn wir aber sagen: der Mensch denkt,

dann erfaßt die Seele durch sich selbst ohne körperliche Organe die Wahrheit. Die Seele also verrichtet alles das, was man dem Menschen zuschreibt, und der Körper verhält sich leidend. Mithin ist allein die Seele der Mensch, und der Körper ist Werk und Werkzeug des Menschen, ganz besonders, weil die Seele ihre vorzüglichste Tätigkeit, nämlich das Denken, ohne körperliches Organ verrichtet. Sie denkt ja Unkörperliches, und durch den Leib ist nur Körperliches erkennbar. Weil also die Seele etwas durch sich selbst verrichtet, so besteht und lebt sie auch durch sich selbst. Es lebt ja ohne den Körper, was ohne ihn eine bestimmte Tätigkeit ausübt. Wenn nun die Seele durch sich selbst besteht, so kommt ihr mithin ein Sein zu, welches nichts mit dem Körper gemein hat; daher kann sie die Bezeichnung „Mensch" für sich allein ohne Gemeinschaft mit dem Körper in Anspruch nehmen. Da dieser Name einem jeden von uns sein ganzes Leben lang beigelegt wird — denn in jedem Lebensalter wird jedermann „Mensch" genannt — so bezeichnet er also etwas Beharrliches. Der Körper aber befindet sich in ständigem Wechsel: er wächst und nimmt ab und unterliegt fortwährender Veränderung durch stetige Auflösung, Abnützung und den abwechselnden Einfluß von Kälte und Wärme[8]). Die Seele hingegen bleibt stets sich selbst gleich. Dies beweist uns ihr unablässiges Forschen nach der Wahrheit, ihr beständiger Wille zum Guten und die dauernde Erhaltung des Gedächtnisses. Wer wird daher so töricht sein, daß er die Bezeichnung „Mensch", welche für uns unerschütterlich feststeht, dem in ständigem Flusse befindlichen Körper eher, als der durchaus beharrlichen Seele zuerteilte? Hieraus geht wohl deutlich hervor, daß Aristophanes unter den „Menschen" nach platonischem Sprachgebrauch unsere Seelen verstand.

4. Kapitel.

Die Seele wurde bei ihrer Erschaffung mit zwei Lichtern ausgestattet. Die Begründung, weshalb sie mit den beiden Lichtern in den Körper hinabstieg.

Sogleich nachdem sie von Gott geschaffen ist[9]), wendet sich die Seele aus natürlichem Triebe zu Gott als ihrem Erzeuger hin. Gleichwie das Feuer, sowie es von überirdischer Macht auf der Erde hervorgebracht ist, sogleich mit natürlichem Ungestüm aufwärts strebt, so erhebt sich die Seele zu Gott, von seinen Strahlen erleuchtet. Dieser erste Lichtstrahl wird jedoch, wenn er in die Substanz der Seele, welche an sich formlos war, einstrahlt, verdunkelt; der Beschaffenheit der Seele entsprechend umgebildet, wird er ihr eigentümlich und wesentlich. Durch ihn nun, welcher ihr gleichartig geworden ist, schaut sie sich selbst und das unter ihr Stehende, nämlich die Körperwelt. Gott aber und das andere Überirdische erkennt sie nicht durch ihn. Nachdem jedoch die Seele durch den ersten Lichtfunken Gott näher gekommen ist, empfängt sie noch ein anderes helleres Licht, durch welches sie auch das Überirdische zu erkennen vermag. Sie besitzt also zwei Lichter: das natürliche oder angeborene und das göttliche oder eingestrahlte Licht, damit sie mit beiden zusammen, als mit zwei Flügeln, zu der erhabenen Region den Flug nehmen könne.

Würde sich die Seele stets des übersinnlichen Lichtes bedienen, so würde sie mit ihm stets der Gottheit nahe sein. Dadurch wäre dann die Erde ohne vernunftbegabte Wesen. Die göttliche Vorsehung hat jedoch bestimmt, daß der Mensch[10]) sein freier Herr sei und sich je nachdem beider Lichter oder auch nur eines von beiden bedienen könne. So kommt es, daß

die Seele, ihrem natürlichen Triebe folgend, das göttliche Licht außer acht läßt und sich auf ihr eigenes beschränkt. Sie zieht sich also auf sich selbst und ihre eigenen Kräfte zurück, welche auf die Lenkung des Körpers abzielen, und ist bestrebt, diese ihre Kräfte zum Aufbau der Körper anzuwenden. Durch dieses Verlangen beschwert, steigt die Seele nach der Lehre der Platoniker in die Körperwelt hinab, wo sie die Kräfte des Zeugens, der Bewegung und der Empfindung in Betrieb setzt und durch ihre Gegenwart die Erde, die unterste Region des Weltalls, ziert. Auch dieser durfte die Vernunft nicht fehlen, auf daß kein Teil des Weltalls der Gegenwart vernunftbegabter Lebewesen entbehre, wie ja auch der Urheber des Alls, nach dessen Bilde es geschaffen ist, durchaus Vernunft ist.

Es sank also unsere Seele in unseren Körper hinab, da sie, vom göttlichen Lichte lassend, sich ausschließlich des eigenen Lichtes bediente und sich auf sich selbst zu beschränken begann. Nur Gott allein, welchem nichts mangelt, und über dem nichts ist, vermag sich auf sich selbst zu beschränken und sich selbst zu genügen. Mithin stellte die Seele sich Gott gleich, als sie sich auf sich selbst beschränken wollte, als ob sie nicht geringer als Gott wäre und sich selbst zu genügen vermöchte.

5. Kapitel.

Die Anzahl und Art der Wege, auf denen die Seele zu Gott zurückkehrt.

Diese Anmaßung ist nach Aristophanes die Ursache, daß die Seele, welche ursprünglich vollständig war, geteilt ward, d. h. von den beiden Lichtern fortan sich nur des einen bediente und das andere aufgab. Darum tauchte sie nieder in den Abgrund des Körpers wie in den Lethestrom, vergaß für eine Zeitlang ihrer selbst

und ward von der Sinnlichkeit und den Gelüsten gleichsam wie von Häschern und Tyrannen fortgeschleppt. Nachdem aber der Körper herangewachsen ist, und die Sinnesorgane geläutert sind, erhebt sie sich ein wenig unter dem Einfluß der Zucht. Da beginnt das natürliche Licht zu erstrahlen und sucht die Ordnung der natürlichen Dinge zu erforschen. Bei dieser Ergründung wird sie sich bewußt, daß es einen weisen Baumeister des unermeßlichen Weltgebäudes gibt, und verlangt, ihn zu schauen und zu besitzen[11]). Dieser Baumeister ist aber nur durch das übernatürliche Licht erkennbar. Daher wird der Geist durch das Forschen des eigenen Lichtes zum Wiedererlangen des übersinnlichen Lichtes angeregt. Diese Anregung und dieses Verlangen ist in Wirklichkeit die Liebe, durch welche die eine Hälfte des Menschen von Sehnsucht nach der anderen erfüllt wird. Denn das natürliche Licht als die eine Hälfte der Seele bemüht sich, das übersinnliche Licht, ihre andere Hälfte, welche einst von uns verschmäht ward, in uns wieder anzuzünden. Dies meinte Platon, als er in dem Brief an den König Dionysios schrieb: „Die menschliche Seele ist bestrebt, das Übersinnliche zu erfassen, indem sie auf das ihr Verwandte blickt.“ Als aber Gott sein Licht in die Seele einstrahlte, da richtete er es vor allem darauf ein, daß die Menschen von ihm zur Seligkeit, welche im Besitzen Gottes besteht, geführt würden.

Vier Wege nun führen uns zu dieser hin: Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung. Die Klugheit zeigt uns zunächst die Seligkeit, die drei übrigen Tugenden führen uns als drei Wege zu ihr hin. Gott bringt also in den verschiedenen Seelen seinen Lichtfunken dergestalt in das rechte Verhältnis, daß unter Führung der Klugheit die einen durch Ausübung der Tapferkeit, andere durch Ausübung der Gerechtigkeit, andere wie-

derum durch Befleißigung in der Mäßigung zu ihrem Schöpfer sich erheben.

Die einen nämlich erdulden mittels dieser Gabe tapferen Mutes den Tod für die Religion, für das Vaterland, für die Erzeuger. Einige führen ihren Lebenswandel mit solcher Gerechtigkeit, daß sie niemandem ein Unrecht antun und auch ein solches, soweit es in ihrer Macht steht, nicht zulassen. Andere bezähmen durch Fasten, Wachen und Anstrengungen ihre Leidenschaften. Auf drei Wegen also schreiten sie fort; aber demselben Ziele streben sie unter Führung der Weisheit zu, nämlich der Seligkeit. Diese drei Tugenden sind ja auch in der göttlichen Weisheit enthalten. Aus heißem Verlangen nach ihnen streben die Menschen, durch ihre Ausübung sie zu erlangen, in ihnen festzubleiben und sie dauernd zu besitzen.

Die Tapferkeit bezeichnen wir bei den Menschen als Männlichkeit wegen der mit ihr verbundenen Stärke und Kühnheit, das maßvolle Temperament wegen seiner Sanftmut und geringeren Begehrlichkeit[12]) als Weiblichkeit, die Gerechtigkeit gilt als aus beiden gemeinsam bestehend: sie ist männlich, weil sie kein Unrecht zuläßt, weiblich, weil sie kein Unrecht tut. Da der Männlichkeit das Leben, der Weiblichkeit hingegen das Empfangen zukommt, so bezeichnen wir die Sonne[13]), welche ihr Licht von keinem empfängt und allen spendet, als männlich, den Mond als aus beiden Geschlechtern gemeinschaftlich bestehend, da er sein Licht von der Sonne empfängt und den Elementen mitteilt, und die Erde als weiblich, weil sie von allen empfängt und keinem mitteilt. Darum also bezeichnet man Sonne, Mond und Erde, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit als männlichen, weiblichen und gemeinschaftlichen Geschlechtes. Um nun Gott die vorzüglichste Benennung beizulegen, nennen wir diese Tugenden bei ihm Sonne,

Mond und Erde, bei uns hingegen männliches, gemeinschaftliches und weibliches Geschlecht. Wir behaupten, daß denen das männliche Licht verliehen sei, welche das übersinnliche Licht als Anlage zur Tapferkeit von der göttlichen Sonne empfangen haben, daß denen das gemeinschaftliche Licht zuteil ward, welchen von dem Monde Gottes Licht mit der Anlage zur Gerechtigkeit eingestrahlt worden ist, und das weibliche denen, welche von der Erde Gottes die Gabe der Mäßigung empfingen. Indem wir uns aber dem natürlichen Lichte zuwandten, verschmähten wir das göttliche Licht; indem wir dieses aufgaben, behielten wir das andere, verloren also die eine Hälfte von uns, während die andere uns blieb. In einem bestimmten Lebensalter jedoch tragen wir, vom natürlichen Lichte geleitet, alle Verlangen nach dem übersinnlichen Lichte, wenn auch die einzelnen Menschen auf verschiedene Art es zu erlangen streben. Durch Tapferkeit leben diejenigen, welche jenes von der Tapferkeit Gottes mit der Anlage zur Tapferkeit empfingen, andere in gleicher Weise durch Gerechtigkeit, andere durch Mäßigkeit. Kurz, ein jeder sucht seine Hälfte so, wie sie ihm ursprünglich zuteil ward. Einige wollen durch das männliche Licht Gottes, welches sie einst verloren, nun aber wieder gewannen, die männliche Tapferkeit Gottes genießen; andere suchen in gleicher Weise durch das gemeinschaftliche Licht die gemeinschaftliche Tugend, andere wiederum ebenso die weibliche zu erlangen. So hoher Gabe werden diejenigen teilhaft, welche den natürlichen Lichtfunken, der ihnen im rechten Lebensalter aufleuchtete, für die Ergründung des Übersinnlichen nicht für hinreichend erachten, so daß sie nicht etwa an der Hand des natürlichen Lichtes der göttlichen Majestät körperliche oder seelische Eigenschaften beilegen, sie mithin für nichts Höheres halten als die Körper und die Seelen. Hierin haben wohl die

meisten geirrt, welche bei ihrem Forschen nach der Gottheit dem natürlichen Scharfsinn vertrauten und entweder Gottes Dasein leugneten wie Diagoras oder bezweifelten wie Protagoras oder ihn für körperlich hielten wie die Epikureer, die Stoiker, die Kyrenaiker und viele andere oder erklärten, Gott sei die Weltseele, wie Marcus Varro und Marcus Manilius [14]). Diese erlangten als Gottlose das ursprünglich verschmähte übersinnliche Licht nicht nur nicht wieder, sondern verdarben auch durch Mißbrauch das natürliche Licht. Verderbt sein ist gleichbedeutend mit verstümmelt oder geteilt sein. Darum sind auch ihre Seelen, welche hochmutsvoll auf ihre eigene Kraft bauten, wie Aristophanes sagte, nochmals geteilt worden. Durch falsche Anschauungen verdunkeln sie das natürliche Licht, welches ihnen noch geblieben ist, und löschen es durch entarteten Lebenswandel ganz aus. Rechten Gebrauch von ihm machen hingegen die, welche in der Erkenntnis seiner Armseligkeit es allenfalls für genügend zur Ergründung der natürlichen Dinge, zur Betrachtung des Übernatürlichen aber ein erhabeneres Licht für notwendig erachten. Deshalb bereiten sie sich durch Reinigung ihres Geistes derart vor, daß das übersinnliche Licht wieder in ihnen leuchtet. Durch dessen Strahlen werden sie dann die rechte Gotteserkenntnis haben und in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wiederhergestellt werden.

6. Kapitel.

Eros führt die Seelen wieder in den Himmel zurück, teilt die Grade der Seligkeit aus und verleiht ewige Wonne.

Diesen Gott also, vortreffliche Tischgenossen, von welchem Aristophanes sagt, er sei vor allen übrigen Göttern dem Menschengeschlechte ein Wohltäter, machet euch

gnädig gesinnt durch Opfer aller Art, rufet ihn an in frommem Gebet, nehmet ihn in euch auf mit ganzem Herzen! Durch seine Güte leitet er die Seelen zunächst zum himmlischen Mahle, welches Überfluß bietet von Ambrosia und Nektar, d. i. von Ewigkeitsspeise und Ewigkeitstrank; dann weist er einem jeglichen seinen ihm gebührenden Sitz an; endlich erhält er sie auf ewig in süßem Genusse. Denn niemand geht wieder in den Himmel ein, welcher nicht dem Könige des Himmels wohlgefällt. Sein größtes Wohlgefallen aber findet, wer ihn am meisten liebt. In diesem Leben Gott wahrhaft zu erkennen, ist ganz unmöglich; ihn aber wahrhaft zu lieben, auf welche Weise man ihn auch erkennen möge, ist möglich und leicht zu tun. Diejenigen, welche Gott erkennen, haben noch nicht sein Wohlgefallen, wenn sie ihn nicht auch lieben. Die ihn erkennen und lieben, werden von Gott wieder geliebt, nicht weil sie ihn erkennen, sondern weil sie ihn lieben. Auch wir haben ja nicht die lieb, welche uns kennen, sondern die, welche uns lieben; denn viele von denen, welche uns kennen, haben wir zu Feinden. Was uns also in den Himmel zurückführt, ist nicht die Erkenntnis Gottes, sondern die Liebe. Darum werden auch die Rangstufen bei dem himmlischen Gastmahl nach den Graden der Liebe bemessen. Mithin weiden sich diejenigen, welche Gott im höchsten Maße liebten, dort an den köstlichsten Speisen. Denn die, welche mittels ihrer Tapferkeit den Starkmut Gottes liebten, genießen eben diesen. Diejenigen, welche die Gerechtigkeit Gottes liebten, genießen die Gerechtigkeit. Von denen, welche die göttliche Mäßigung liebten, gilt das gleiche. So genießen die mannigfaltigen Seelen die unterschiedlichen Ideen des göttlichen Geistes nach Maßgabe des Aufschwunges, welchen ihnen die Liebe verlieh. Dabei genießen aber alle Gott ganz, weil er in jeder Idee ganz ist. In vor-

züglicherem Maße jedoch besitzen diejenigen Gott ganz, welche ihn in der vorzüglicheren Idee anschauen. Ein jeder genießt die Tugend Gottes, welche er im Leben liebte. Darum fehlt, wie Platon im Phaidros sagt, der Neid im Chore der Seligen[15]). Da es die höchste Freude ist, den geliebten Gegenstand zu besitzen, so lebt ein jeder in vollkommener Zufriedenheit, wenn er besitzt, was er liebt. Genießt also von zwei Liebenden ein jeder den Gegenstand seiner Neigung, so ist jeder im Besitze des seinen beruhigt und kümmert sich nicht darum, ob etwa der andere sich eines schöneren erfreut. Die Liebe bewirkt demnach, daß auf den verschiedenen Stufen der Seligkeit ein jeder neidlos mit seinem Lose zufrieden ist. Ebenso geschieht es durch die Liebe, daß die seligen Geister sich ewig ohne Überdruß an denselben Speisen erquicken. Die Gäste zu erfreuen, ermöglichen weder Speisen noch Weine, wenn nicht Hunger und Durst zum Genusse einladen, und der Genuß dauert nur so lange wie der Appetit. Dieser aber ist eben eine Art Liebe. Daher bewirkt die ewige Liebe, durch die der Geist ohne Unterlaß zu Gott entbrennt, daß jener unaufhörlich sich an Gott wie an einer stets neuen Augenweide[16]) erfreut. Diese Liebe wird allezeit durch dieselbe Liebe Gottes entfacht, welche den Liebenden zur Seligkeit führt.

Drei Wohltaten des Eros haben wir also, kurzgefaßt, zu preisen. Erstens stellt er uns in unserer ursprünglichen Vollkommenheit wieder her, welche wir bei unserer Teilung verloren, und führt uns in den Himmel zurück; zweitens weist er jedem seinen gebührenden Platz an und befriedigt alle bei dieser Verteilung; drittens hält er jeden Überdruß fern und entfacht in uns durch seine Inbrunst stets neues Wonnegefühl. So beseligt er unseren Geist in süßem Genuß.

Fünfte Rede.

1. Kapitel.

Eros ist höchst selig, weil er schön und gut ist.

Carlo Marsupini, der würdige Zögling der Musen, löste Cristoforo Landino ab, indem er die Rede des Agathon folgendermaßen erläuterte.

Unser Agathon erklärt den Eros für einen im höchsten Maße seligen Gott, weil er höchst schön und gut ist. Er zählt nun auf, was zur höchsten Schönheit und zur höchsten Güte erforderlich ist. Bei dieser Aufzählung gibt er eine Beschreibung des Liebesgottes. Nachdem er seine Beschaffenheit dargelegt hat, führt er die von ihm dem Menschengeschlechte erwiesenen Wohltaten an. Dies ist der Inhalt seiner Erörterung. Unsere Aufgabe aber ist es zunächst, zu untersuchen, aus welchem Grunde er den Eros, um seine Seligkeit aufzuzeigen, für im höchsten Maße schön und gut erklärt, und dann den Unterschied zwischen der Güte und der Schönheit festzustellen.

Platon bestimmt im Philebos die Glückseligkeit als Freisein von jedem Mangel, und dies ist gleichbedeutend mit allseitiger Vollkommenheit[1]). Es gibt nämlich eine innere und eine äußere Vollkommenheit: die innere nennen wir Güte, die äußere Schönheit. Was aber in jeder Hinsicht gut und schön ist, nennen wir im

höchsten Maße glückselig. Diesen Unterschied erblicken wir in allen Dingen. So erzeugt nach der Ansicht der Naturkundigen in den Edelsteinen die wohlabgestimmte innere Mischung der vier Elemente den angenehmen äußeren Glanz. Auch den Kräutern und Bäumen verleiht die den Wurzeln und dem Mark innewohnende Fruchtbarkeit die mannigfaltige Pracht der Blüten und Blätter. Bei den Lebewesen bringt die gesunde Beschaffenheit der Säfte die ansprechende Erscheinung der Färbung und der Züge hervor. Die treffliche Veranlagung des Geistes äußert sich am herrlichsten in der Schönheit der Rede, der Gebärden und Handlungen. Auch die Himmelssphären umstrahlt ihre erhabene Substanz mit hellstem Lichte. Bei allen diesen Dingen bringt die innere Vollkommenheit die äußere hervor, und zwar bezeichnen wir jene als Güte, diese als Schönheit. Eben darum gilt uns die Schönheit als der Blütenschmuck der Güte. Durch den Reiz dieser Blütenpracht lockt die innen verborgene Güte gleichsam als durch einen Köder die Beschauer. Weil nun unsere Vernunfterkenntnis mit den Sinnen beginnt, würden wir niemals die in den Dingen verborgene Güte wahrnehmen und erstreben, wenn wir nicht durch die Merkmale der äußeren Schönheit zu ihr hingeleitet würden. Darin eben zeigt sich die wunderbare Ersprießlichkeit der Schönheit und des Eros, ihres Begleiters.

Nach meiner Meinung ist nun hinreichend dargelegt, daß zwischen Güte und Schönheit der gleiche Unterschied besteht wie zwischen Samen und Blüte. Wie die Blüten, welche ja aus dem Samen der Bäume entsprossen sind, wiederum Samen hervorbringen, so leitet die Schönheit als Blütenkrone der Güte, da sie aus dem Guten entspringt, die Liebenden auch zum Guten zurück. Dies hat unser Giovanni in seinem Vortrag hinreichend behandelt.

2. Kapitel.

Über die Arten, den Eros darzustellen, und die Seelenvermögen, durch welche die Schönheit erkannt und die Liebe hervorgerufen wird.

Danach zählt Agathon ausführlich auf, was zur schönen Erscheinung des Liebesgottes erforderlich ist. Eros, sagt er, ist jugendlich, zart, gewandt, ebenmäßig und von blühender Schönheit. Unsere Aufgabe ist nun, zu bestimmen, was diese Eigenschaften zur Schönheit beitragen, und ferner, zu erklären, in welchem Sinne sie dem Liebesgotte zukommen.

Dem Menschen eignet Sinn und Verstand. Der Verstand begreift aus eigenem Vermögen die übersinnlichen Gründe[2]) aller Dinge. Der Sinn nimmt durch die fünf Sinnesvermögen seines Körpers die Erscheinungen und Eigenschaften der Körper wahr: die Farben durch die Augen, mittels der Ohren die Töne, die Gerüche durch die Nase, mit der Zunge den Geschmack, durch die Nerven die einfachen Eigenschaften der Elemente, wie Kälte, Wärme und andere mehr.

Sechs Seelenvermögen stehen also der Erkenntnis zu Gebote: Verstand, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn. Der Verstand ist Gott zu vergleichen, das Gesicht dem Feuer, das Gehör der Luft, der Geruchsinn den Dünsten, der Geschmack dem Wasser und der Tastsinn der Erde. Denn der Verstand erforscht das Übersinnliche und hat seinen Sitz in keinem bestimmten Körperteil, ebensowenig wie die Gottheit in einem bestimmten Teile der Welt eingeschlossen ist. Der Gesichtssinn, d. h. die Sehkraft, ist im obersten Teile des Körpers lokalisiert, wie das Feuer in der obersten Region des Weltalls, und nimmt seinem Wesen entsprechend das Licht auf, welches dem Feuer zugehört. Auf das Gesicht folgt das Gehör, gerade wie die

reine Luft auf das Feuer, und nimmt die Töne wahr, welche sich durch die Brechung der Luft fortpflanzen und durch das Mittel der Luft in das Ohr eindringen. Der Geruchssinn ist der trüben Luft und den Dünsten, welche aus einer Mischung von Luft und Wasser bestehen, zugehörig, weil er zwischen den Ohren und der Zunge lokalisiert ist, mithin gleichsam zwischen der Luft und dem Wasser in der Mitte steht und mit Leichtigkeit und großer Vorliebe die Dünste aufnimmt, welche aus der Mischung von Luft und Wasser entstehen, als da sind die Düfte der Kräuter, Blumen und Früchte, welche der Nase überaus angenehm sind. Wer möchte demnach Bedenken tragen, den Geschmack mit dem Wasser in Beziehung zu setzen? Er folgt auf den Geruchssinn wie auf eine dunstige Luft, schwimmt stets in der Flüssigkeit des Speichels und erfreut sich besonders an Getränken und feuchten Speisen. Ebenso wird man ohne Bedenken den Tastsinn der Erde zuweisen, da er sich in allen Teilen des Körpers, welcher ja aus Erde besteht, befindet und das Tastgefühl in den Nerven, welche in hohem Maße erdartig sind, zustande kommt und vorzüglich die Gegenstände wahrnimmt, welche Festigkeit und Schwere haben; diese teilt ja die Erde den Körpern mit. Daher kommt es, daß der Tastsinn, der Geschmack und Geruch nur in ihrer unmittelbaren Nähe Befindliches wahrnehmen und durch die Empfindung stark erregt werden, jedoch in der Weise, daß der Geruch Entfernteres wahrnimmt, als der Geschmack und der Tastsinn. Das Gehör aber nimmt aus noch größerer Entfernung wahr und wird nicht so stark in Mitleidenschaft gezogen. Der Gesichtssinn wirkt auf noch größere Entfernung und bringt in einem Augenblick zustande, wozu das Gehör eine bestimmte Zeit braucht; denn man sieht den Blitz eher, als man den Donner hört. Der Verstand erfaßt das Entfernteste, näm-

lich nicht nur das in der Welt Daseiende und Gegenwärtige, sondern auch das Übersinnliche[3]), das Vergangene und Zukünftige.

Aus alledem geht hervor, daß von den sechs Vermögen der Seele drei dem Körper und der Materie angehören, nämlich der Tastsinn, der Geschmack und der Geruch, und drei dem Geiste, nämlich der Verstand, das Gesicht und das Gehör. Diejenigen drei nun, welche mehr zum Körper hinneigen, passen mehr zu diesem, als zu der Seele; und das, was sie wahrnehmen, dringt, da es ja nur auf den ihrem Wesen entsprechenden Körper Einfluß hat, kaum bis zur Seele durch und erregt, weil ihr wenig entspricht, nur in geringem Maße ihren Wohlgefallen. Hingegen stimmen die drei höheren Vermögen, welche der Materie ferner stehen, bedeutend mehr mit der Seele überein und fassen solches auf, was weniger auf den Körper, in desto höherem Maße aber auf die Seele einwirkt. Zweifellos bringen die Gerüche, die Geschmackseinwirkungen, die Wärme und ähnliche Qualitäten dem Körper beträchtlichen Nutzen oder Schaden; auf das Wahrnehmungsvermögen und die Urteilskraft der Seele hingegen machen sie wenig Eindruck und erregen nur in geringem Maße ihr Verlangen. Umgekehrt aber beeinflußt die Beziehung der unkörperlichen Wahrheit, welche in Farben, Gestalten und Tönen in die Erscheinung tritt, wenig oder kaum den Körper; jedoch regen diese die Seele zum Forschen an und nehmen ihn ganz für sich ein. Die Nahrung der Seele ist die Wahrheit. Sie zu finden, dienen die Augen; sie zu lernen, die Ohren. Daher trägt die Seele Verlangen nach dem, was zum Verstande, zum Gesicht und zum Gehör in Beziehung steht, um ihrer selbst willen als nach ihrer Nahrung. Was hingegen auf die drei übrigen Sinne einwirkt, ist vielmehr zur Stärkung, zur Ernährung und Erzeugung des Körpers notwendig. Folglich tut sich

die Seele nicht um ihrer selbst, sondern um eines anderen, nämlich des Körpers willen, nach ihnen um. Wir sind der Meinung: die Menschen lieben das, was sie um ihrer selbst willen begehren; was sie aber um eines anderen willen erstreben, lieben sie nicht im eigentlichen Sinne. Demnach behaupten wir mit Recht, daß die Liebe ausschließlich zu den Wissenschaften, den Gestalten und den Tönen Beziehung habe. Darum wird auch allein der Liebreiz, welcher in diesen drei, nämlich dem geistigen Vermögen, den Gestalten und den Tönen findet, weil er am meisten die Seele anruft, als „kalos" bezeichnet, was Anrufung bedeutet — es stammt nämlich vom Zeitwort, welches „kaleo" heißt und „anrufen" bedeutet —; das griechische „kalos" aber bedeutet „Schönheit"[4]). Liebenswert erscheint uns der reine und edle Charakter der Seele, liebenswert die schöne Gestalt des Körpers, liebenswert die Harmonie der Töne. Da die Seele diese drei Qualitäten als etwas ihm Anstehendes und sozusagen Unkörperliches höher, als die drei übrigen schätzt, so ist es natürlich, daß er begieriger nach ihnen verlangt, mit höherer Inbrunst sie ergreift und mit größerer Hingebung sie bewundert. Dieser Liebreiz der Tugend, der Gestalt oder Stimme, welcher die Seele durch Verstand, Gesicht und Gehör zu sich hinruft und hinzieht, wird mit Recht Schönheit genannt. Dies sind die drei Chariten, welche Orpheus also besingt: „Lichtglanz, Jugendblüte und überschäumender Frohsinn"[5]). „Lichtglanz" nennt er den Liebreiz und die Schönheit der Seele, welche in der Klarheit und Reinheit des Wissens und des Charakters zutage tritt. „Jugendblüte", eigentlich „grünendes Blühen", nennt er die Anmut von Gestalt und Farbe, weil diese hauptsächlich in der grünenden Jugend blüht. Mit „Frohsinn" meint er jene echte, ersprießliche und dauernde Freude, welche die Musik verleiht.

3. Kapitel.

Die Schönheit ist etwas Geistiges.

Nach alledem muß die Schönheit mit der Tugend, den Gestalten und Tönen ihr Wesen gemein haben. Wir würden nicht alle drei als schön bezeichnen, gälte nicht für alle zusammen eine gemeinsame Bestimmung der Schönheit. Daraus geht hervor, daß das Wesen der Schönheit nicht in Körperlichem bestehen kann. Denn wäre dies der Fall, so würde sie nicht den Tugenden der Seele, welche unkörperlich sind, zukommen. Die Körperlichkeit ist sogar in dem Sinne von der Schönheit ausgeschlossen, daß nicht nur die den geistigen Vorzügen, sondern auch die den Körpern und den Tönen innewohnende Schönheit unkörperlich sein muß. Wenn wir auch etliche Körper als schön bezeichnen, so sind sie doch nicht ihres Stoffes wegen schön. Denn ein und derselbe menschliche Körper ist wohl heute schön, morgen aber vielleicht durch einen Unfall häßlich; es muß also ein Unterschied zwischen Körperlichkeit und Schönheit bestehen[6]. Auch sind die Körper nicht durch ihre Größe schön; denn große sowohl wie kleine Körper können als schön erscheinen; je nachdem können die großen mißgestaltet und die kleinen schön, und umgekehrt die kleinen häßlich und die großen sehr wohlgestaltet sein. Mitunter trifft es auch zu, daß bei großen und kleinen Körpern die Schönheit die gleiche ist. Wenn also öfters bei gleichbleibender Größe die Schönheit durch einen Zufall sich ändert, und bei wechselnder Größe die Schönheit gleich bleibt, dazu auch bei großen und kleinen Körpern gleich erscheint, so müssen deshalb ganz gewiß Schönheit und Größe etwas durchaus Verschiedenartiges sein. Wenn nun auch die Schönheit eines jeden Körpers in seinem Umfange gewissermaßen

körperlich bestände, so würde sie dennoch das Wohlgefallen des Beschauers nicht erregen, insofern sie körperlich ist. Denn die Seele findet nicht Gefallen an der Erscheinung einer Person im Hinblick auf den äußerlichen Stoff, sondern insofern sie deren Abbild durch den Gesichtssinn aufnimmt. Das Abbild im Gesicht und in der Seele kann, da diese beiden unkörperlich sind, nicht körperlich sein. Wie könnte wohl die kleine Pupille des Auges den großen Himmelsraum in sich aufnehmen, wenn dies in körperlicher Weise geschähe? Ganz und gar nicht. Der Geist aber nimmt in einer Punktualität den ganzen Umfang eines Körpers in geistiger Weise als unkörperliches Abbild auf. Er findet schlechterdings nur Gefallen an einer Erscheinung, welche er erfaßt; und wenn diese auch das Abbild eines Körpers der Außenwelt ist, so ist sie nichtsdestoweniger in der Seele unkörperlich. Die unkörperliche Form ist es also, welche Gefallen findet; was gefällt, ist liebenswert; das Liebenswerte ist schön. Daraus folgt, daß die Liebe sich auf etwas Unkörperliches bezieht, und daß die Schönheit vielmehr eine geistige Vorstellung eines Dinges, als eine körperliche Erscheinung ist.

Einige sind der Meinung, die Schönheit bestehe in einer bestimmten Anordnung oder in einem ebenmäßigen Verhältnis sämtlicher Glieder[7]), gepaart mit zarter Abtönung der Farben. Dieser Ansicht pflichten wir deshalb nicht bei, weil eine derartige Anordnung der Teile nur bei zusammengesetzten Gegenständen möglich ist, und demnach nichts Einfaches schön sein könnte. Wir bemerken jedoch, daß die reinen Farben, die Lichtstrahlen, eine einzelne Stimme, das Funkeln des Goldes und der lichte Glanz des Silbers, die Wissenschaft, die Seele, der Geist und Gott, alles einfache Substanzen, schön sind, und wir erfreuen uns daran in hohem Maße als an etwas sehr Schönem. Ferner umfaßt

jenes Ebenmaß alle Glieder des zusammengesetzten Körpers derart, daß es nicht in einem einzelnen Gliede für sich, sondern in ihrer Gesamtheit besteht. Den einzelnen Körperteilen für sich würde demnach die Schönheit nicht zukommen. Jedoch beruht das Ebenmaß der ganzen Zusammensetzung auf den Teilen. Hieraus ginge nun eine Ungereimtheit hervor, indem nämlich Dinge, welche an sich selbst nicht schön sind, die Schönheit zutage fördern sollten. Zuweilen kommt es auch vor, daß das Maß und Verhältnis der Glieder das gleiche bleibt und dennoch der Körper nicht mehr das gleiche Wohlgefallen erregt wie vordem. Heute ist wohl die Gestalt eures Leibes dieselbe wie vor einem Jahre, aber der Liebreiz ist nicht mehr der gleiche. Nichts altert später, als die Gestalt, und nichts schwindet früher hin, als der Liebreiz. Darum sind offenbar Gestalt und Schönheit nicht ein und dasselbe. Öfters bemerken wir auch an einem Gegenstand eine regelmäßigere Anordnung der Teile, als an einem anderen, und trotzdem gilt — man kann nicht sagen weshalb — der letztere für wohlgestalteter und erweckt leidenschaftlichere Liebe. Dies weist uns darauf hin, daß die Schönheit in etwas anderem besteht, als in der Anordnung der Teile.

Der gleiche Beweisgrund lehrt uns, nicht zu mutmaßen, die Schönheit bestehe in der zarten Abtönung der Farben. Häufig ist bei einem alten Individuum die Farbe lichter, und doch ist bei einem jungen der Liebreiz größer. Auch bei Gleichaltrigen kommt es öfters vor, daß der eine gegenüber dem anderen in der Farbe den Vorzug besitzt, ihm aber sonst an Liebreiz und Schönheit nachsteht. Daher vermesse sich niemand zu der Behauptung, die Schönheit bestehe in einer Vereinigung von Gestalt und Farbe! Denn dann wären weder die Wissenschaften noch die Töne, welche ja der Gestalt

und der Farbe entbehren und ebensowenig die Farben und Lichtstrahlen, welchen die bestimmte Gestalt abgeht, liebenswert. Zudem ist die Begierde eines jeden befriedigt, wenn er besitzt, was er begehrte. So sind Hunger und Durst durch Speise und Trank zu stillen. Die Liebe hingegen ist weder durch Anblick noch durch körperliche Berührung zu befriedigen; sie sucht also keine körperlichen Wesen, sondern allein die Schönheit. Daraus folgt, daß diese nichts Körperliches sein kann. Aus alledem erhellt, daß, wenn diejenigen, welche, von Liebe entflammt, mit diesem Tranke den brennenden Durst löschen wollen, sie zu ihrer Erquickung das süße Naß der Schönheit anderswo, als im Strome der Materie und in den Rinnsalen der Größe, der Gestalt und der Farben suchen müssen. Arme Liebende, wohin werdet ihr euch wenden? Wer entzündete die glühenden Flammen in euren Herzen? Wer wird den gewaltigen Brand löschen? Hierin besteht das große Werk, hierin die Aufgabe. Ich will es euch sagen. Doch gebet acht!

4. Kapitel.

Die Schönheit ist der Lichtglanz des Angesichtes Gottes.

Die alles überragende göttliche Macht gießt dem Weltall, den Engeln und den von ihr geschaffenen Seelen, gleichsam als ihren Kindern, huldvoll diesen ihren Lichtstrahl ein, welchem die Kraft innewohnt, alles hervorzubringen. Dieser göttliche Lichtstrahl stellt in jenen, weil sie Gott näher sind, die Ordnung und das Gefüge des ganzen Weltalls viel deutlicher dar, als in der Weltmaterie. Daher ist auch die Darstellung des Weltalls, welche wir vollständig in den Engeln und den Seelen erkennen, bedeutend ausdrucksvoller. In ihnen befindet

sich das Bild einer jeden Sphäre, der Sonne, des Mondes, der Gestirne, der Elemente, der Steine, Bäume und Lebewesen. Diese Bilder heißen in den Engeln Urbilder oder Ideen, in den Seelen Verstandesbegriffe und Vorstellungen, in der Materie Abbilder und Formen. Diese Darstellungen treten deutlich in der Welt zutage, deutlicher in der Seele, am deutlichsten aber im Engel. Ein und dasselbe Angesicht Gottes strahlt also aus drei der Reihe nach aufgestellten Spiegeln zurück, aus dem Engel, der Weltseele und dem Weltkörper, und zwar aus dem ersten als dem nächsten am deutlichsten, aus dem zweiten entfernteren weniger deutlich und aus dem dritten als dem entferntesten recht verworren.

Der heilige Engelsgeist spiegelt sich, von keinem körperlichen Dienste behindert, in sich selbst wieder und schaut, in seinem Inneren ausgeprägt, das Angesicht Gottes, schaut es mit Staunen und vereint sich ihm mit großer Inbrunst auf ewig. Diesen Liebreiz des göttlichen Angesichtes nennen wir Schönheit, und Liebe die Inbrunst des Engels, welche ganz am Angesichte Gottes haftet. Wollte Gott, liebe Freunde, daß auch uns so geschähe! Doch unsere Seele neigt sich, da sie nun einmal vom irdischen Leibe umgeben ist, dem Dienste des Körpers zu. Beschwert von dieser Neigung, vergißt sie des Schatzes, welchen sie in ihrem Busen birgt. In den Erdenleib verstrickt, bringt sie lange Zeit in der Knechtschaft des Körpers zu; auf diese Verrichtung wendet sie den Sinn, ja sogar den Verstand über Gebühr. Daher kommt es, daß die Seele zu dem Lichte des göttlichen Angesichtes, welches unaufhörlich in ihr strahlt, nicht eher aufschaut, als bis der Körper ausgewachsen ist und der Verstand erwacht, mit welchem sie Gottes Angesicht zu betrachten vermag, wie es sichtbar im Triebwerk der Welt sich spiegelt. Durch diese Betrachtung erhebt sie sich zur Anschauung des An-

gesichtes Gottes, welches in ihrem Inneren erstrahlt. Weil nun das Antlitz des Vaters den Kindern teuer ist, so muß das Angesicht Gottes, des Vaters, den Seelen überaus liebenswert sein. Den Glanz und den Liebreiz dieses Angesichtes muß man, ob er nun im Engel, in der Seele oder in der Weltmaterie sich darstellt, als die universale Schönheit bezeichnen, und das Verlangen, welches darauf sich richtet, ist die allumfassende Liebe. Wir zweifeln nicht daran, daß diese Schönheit unkörperlich ist; denn im Engel und in der Seele ist sie offenbar nicht körperlich, und überdies haben wir ja eben dargetan, daß sie in den Körpern unkörperlich ist.

Nun können wir verstehen, daß das Auge nichts anderes sieht, als das Licht der Sonne, weil die Gestalten und Farben der Körper, nur wenn sie vom Licht beleuchtet sind, wahrgenommen werden können. Sie berühren mit ihrer Materie nicht das Auge, und trotzdem scheint es, als müßten sie sich in den Augen befinden, um von diesen gesehen zu werden. Das eine Sonnenlicht also stellt sich, ausgeschmückt mit den Farben und Gestalten aller Körper, auf welche es fällt, den Augen dar. Diese nehmen mittels eines ihnen eigentümlichen Strahles das so beschaffene Sonnenlicht auf und sehen dadurch das Licht selbst mit allem, was in ihm sich darstellt[8]). Daher nehmen wir die ganze Beschaffenheit der sichtbaren Welt nicht, wie sie in der Materie der Körper besteht, wahr, sondern so, wie sie in dem Lichte, welches in die Augen einströmt, erscheint. In diesem Lichte ist sie, weil von der Materie abgesondert, notwendig körperlos. Dies geht schon aus der unkörperlichen Beschaffenheit des Lichtes hervor, welches ja in einem Augenblick von Osten bis Westen fast das ganze Weltall erfüllt, in jeder Richtung die Körperlichkeit der Luft und des Wassers widerstandslos durchdringt und sich sogar über Unrat ausbreitet, ohne sich zu

verunreinigen. Diese Eigenschaften sind mit dem Wesen des Körpers unvereinbar. Der Körper bewegt sich nicht im Augenblick, sondern im Verlaufe der Zeit; auch durchdringt kein Körper den anderen ohne Verletzung seiner selbst oder des anderen oder beider. Ferner trüben sich zwei Körper, wenn sie sich vermischen, bei ihrer gegenseitigen Berührung, wie wir dies bei der Vermengung von Wasser und Wein, Feuer und Erde beobachten. Also ist das Sonnenlicht unkörperlich und nimmt die Gegenstände nur in ihrem Wesen entsprechender Art auf. Die Farben und Formen der Körper nimmt es mithin in unkörperlicher Weise auf und wird in gleicher Weise von den Augen aufgenommen und gesehen. So kommt es, daß diese ganze Herrlichkeit der Welt, das dritte Angesicht Gottes, durch das Sonnenlicht sich den Augen unkörperlich darstellt.

5. Kapitel.

Die Entstehung der Liebe und des Hasses; das unkörperliche Wesen der Schönheit.

Aus alledem folgt, daß aller Liebreiz des göttlichen Angesichtes, welcher als die allumfassende Schönheit bezeichnet wird, nicht nur im Engel und der Seele, sondern auch in der sichtbaren Erscheinungswelt unkörperlich ist. Nicht nur in seiner Gesamtheit lieben wir, von Bewunderung erfüllt, dieses Angesicht, sondern auch seine Teile. Hieraus entspringt besondere Liebe zu besonderer Schönheit. So fassen wir Zuneigung zu einem bestimmten Menschen als zu einem Gliede des Weltganzen, besonders wenn in ihm der Funke der göttlichen Herrlichkeit deutlich aufleuchtet. Diese Neigung entspringt aus zwei Ursachen: einmal, weil das Abbild des väterlichen Angesichtes uns wohlgefällt, dann, weil die Form

und Gestalt des wohlgestalteten Menschen vorzüglich mit dem Typus oder Begriff des menschlichen Geschlechtes übereinstimmt, welchen unsere Seele von dem Urheber des All empfangen hat und in sich bewahrt. Daher wird die äußere Erscheinung des Menschen, sowie sie, durch die Sinne wahrgenommen, in die Seele eingeht, sogleich mißfallen und Abneigung erregen, wenn sie mit dem Bilde, das die Seele von Anbeginn in sich trägt, nicht übereinstimmt. Entspricht sie aber demselben, so erweckt sie Wohlgefallen und, weil sie schön ist, Liebe. Daher kommt es, daß bestimmte Individuen uns bei der ersten Begegnung sogleich gefallen oder mißfallen, ohne daß wir uns des Grundes bewußt sind. Denn die Seele, welche durch den Dienst des Körpers behindert ist, blickt nicht bewußterweise auf die ihr wesentlich innewohnenden Formen hin; vielmehr stimmt infolge einer natürlichen, nicht zum Bewußtsein kommenden Harmonie oder Disharmonie die Form des Gegenstandes der Außenwelt, wenn sie durch ihr Abbild mit der Form desselben Gegenstandes, welche der Seele eingebildet ist, zusammentrifft, mit dieser je nachdem überein oder nicht, und infolge dieser unbewußten abstoßenden oder zusagenden Berührung wird die Seele zu Abneigung oder Zuneigung dem Gegenstande gegenüber bestimmt.

Jener göttliche Lichtstrahl, welchen wir vorhin erwähnten, gab dem Engel und der Seele die zur Erschaffung bestimmte Urgestalt des Menschen ein; im Bereiche der Weltmaterie jedoch, welche von dem göttlichen Bildner am weitesten entfernt ist, fällt die Beschaffenheit des Menschen von der Vollkommenheit ihrer Urgestalt ab. Allerdings kommt sie ihr, je nachdem der Stoff besser oder geringer geartet ist, mehr oder weniger nahe. Im ersteren Falle entspricht sie gemäß ihrer größeren Übereinstimmung mit der Kraft Gottes und der Idee des

Engels auch in höherem Maße dem Verstandesbegriff und Typus in der Seele, welche dann diese Übereineinstimmung anerkennt. In dieser Übereinstimmung besteht die Schönheit, und in ihrer Anerkennung die Gemütsbewegung der Liebe. Weil aber die Idee und der Verstandesbegriff oder Typus dem Stoffe des Körpers fremd sind, so gilt die Beschaffenheit des Menschen für jenen gleichartig nicht hinsichtlich der Materie oder der Größe, sondern in Beziehung auf einen bestimmten unkörperlichen Bestandteil. Insofern sie jenen nun durch ihre Gleichartigkeit entspricht, ist sie schön. Deshalb sind der Körper und die Schönheit etwas Verschiedenes.

Sollte nun jemand fragen, inwiefern die Form des Körpers der Form und dem Verstandesbegriff in der Seele gleichen könne, der möge das Werk des Baumeisters betrachten. Dieser entwirft zunächst den Grundriß, gleichsam die Idee des Bauwerkes in seiner Seele; dann führt er das Gebäude, nach Maßgabe der äußeren Möglichkeit, so wie er es in Gedanken angelegt hatte, auf. Wer möchte in Abrede stellen, daß das Haus ein Körper und zugleich der unkörperlichen Idee des Meisters, nach deren Vorbild es hergestellt wurde, durchaus gleichartig ist? Zweifellos beruht die Gleichartigkeit viel mehr auf einem unkörperlichen Plane, als auf dem Wesen des Stoffes. Versuche einmal den Stoff zu entfernen, wenn du kannst! In Gedanken kannst du es. Wohlan, nimm von dem Gebäude den Stoff hinweg und laß den Plan bestehen! Dann wird dir von dem materiellen Körper keine Spur übrig bleiben. Hingegen wird der Plan, welcher von dem Meister herstammt, ein und derselbe sein, wie der noch in ihm verbliebene. Nimm nun das gleiche mit dem Körper eines jeden beliebigen Menschen vor! Du wirst finden, daß seine Form, welche mit dem Urbild der Seele übereinstimmt, einfach und stofflos ist.

6. Kapitel.

Wie vielerlei zur Schönheit eines Dinges erforderlich ist; die Schönheit ist eine unkörperliche Gabe.

Worin besteht nun, mit einem Wort, die Schönheit des Körpers? In einer bestimmten Aktualität, Lebhaftigkeit und Anmut, welche im Körper unter dem Einflusse seiner Idee erstrahlt. Dieser Lichtglanz steigt nicht zu der Materie hinab, bevor sie nicht in angemessener Weise zugerichtet ist. Diese Zubereitung vollzieht sich durch drei Faktoren: die Anordnung, das Maß und die Gestaltung. Die Anordnung bestimmt die Abstände der Teile, das Maß die Größe, die Gestaltung die Umrisse und die Farben. Denn vorerst ist es notwendig, daß alle Glieder eines Körpers ihre natürliche Lage haben: nämlich daß die Ohren, die Augen, die Nase und die übrigen Körperteile an ihrem Platze sind, daß die Augen sich beide in gleichem Abstande von der Nase, und die Ohren sich beide in gleicher Entfernung von den Augen befinden. Diese ordnungsmäßige Gleichheit der Abstände genügt aber noch nicht, wenn nicht das Maß der Teile hinzukommt, welches jedem Gliede die gehörige Größe, entsprechend dem Gleichmaße des gesamten Körpers, anweist. Dieses besteht beispielsweise darin, daß drei Nasenlängen der Länge des ganzen Gesichtes gleichkommen, ebenso daß die beiden Halbkreise der Ohren zusammen den Kreis des geöffneten Mundes ausmachen; das gleiche sollen die Augenbrauen, miteinander verbunden, tun. Die Länge der Nase soll der Länge der Lippe und gleichermaßen des Ohres, die beiden Rundungen der Augen sollen der Öffnung des Mundes gleich sein. Acht Kopflängen und gleichermaßen die Spannung der Arme und der Beine sollen die Länge des ganzen Körpers ausmachen. Außerdem halten wir noch die

Gestaltung für erforderlich, damit die kunstvollen Züge der Linien, die Falten und der Glanz der Augen der Anordnung und dem Maße der Teile zur Zier gereichen. Diese drei können, obwohl sie sich in der Materie befinden, dennoch nicht Teile des Körpers sein. Die Anordnung der Körperteile ist kein Körperteil; denn sie besteht in der Gesamtheit der Körperteile, und kein einzelner Körperteil findet sich in der Gesamtheit der Körperteile noch einmal vor. Dazu kommt noch, daß die Anordnung nichts anderes als der angemessene Abstand der Teile untereinander ist. Dieser Abstand ist entweder gleich Null oder ein leerer Raum oder ein Zug von Linien. Wer dürfte aber wohl die Linien, da sie der Breite und Tiefe, der notwendigen Merkmale des Körpers entbehren, für Körper halten? Ferner ist das Maß keine Größe, sondern der Grenzbegriff derselben. Die Grenzen sind Flächen, Linien und Punkte, welche, als der Tiefe entbehrend, nicht für Körper gelten können. Ebensowenig verlegen wir die Gestaltung in die Materie, sondern in die gefällige Harmonie von Licht, Schatten und Linien. Hieraus geht hervor, daß die Schönheit durchaus von der körperlichen Materie unterschieden ist und sich ihr nur mitteilt, wenn sie durch die drei beschriebenen Vorbereitungsarten empfänglich gemacht ist. Die Grundlage dieser Vorbereitung ist die wohlabgestimmte Mischung der vier Elemente. Demnach muß unser Körper der Himmelssubstanz gleichen, welche durchaus maßvoll zusammengesetzt ist, damit er sich nicht durch das Vorwiegen eines Saftes gegen die gestaltende Kraft der Seele auflehne. Dann wird der himmlische Lichtglanz mit Leichtigkeit in dem Körper, welcher dem Himmel gleicht, aufleuchten, und die vollkommene Form des Menschen, welche der Seele innewohnt, wird in dem ruhigen und gefügigen Stoffe deutlicher hervortreten.

In ziemlich der gleichen Weise vollzieht sich die Vorbereitung der Töne zum Empfange der ihnen eigentümlichen Schönheit. Ihre Anordnung besteht in dem Aufsteigen vom Grundton bis zur Oktave und dem Absteigen von dieser zum Grundton; das Maß besteht hier in dem richtigen Fortschreiten durch die Terz, Quarte, Quinte und Sexte mit ganzen und halben Tönen; die Gestaltung besteht in der melodischen Stimmung des reinen Tones.

Durch diese Dreiheit werden, als durch drei Elemente, die aus einer Vielheit von Teilen bestehenden Körper, wie Bäume und Lebewesen, und gleichermaßen die polyphone Vereinigung der Stimmen zur Aufnahme der Schönheit empfänglich gemacht. Die einfachen Körper hingegen, als da sind die vier Elemente, die Steine und Metalle, ebenso wie die einzelnen Töne, gelangen durch eine bestimmte gemäßigte Ausgiebigkeit und Reinheit ihres Wesens zur Vorbereitung für die Schönheit. Die Seele aber ist schon von Natur für diese eingerichtet, hauptsächlich deshalb, weil sie Geist und ein Gott nahestehender Spiegel ist, aus welchem, wie wir vorhin bemerkten, das Bild des göttlichen Angesichtes zurückstrahlt. Wie man nun zum Golde nichts hinzuzufügen braucht, damit es schön erscheine, sondern nur die Schlacken entfernen muß, so bedarf die Seele, um schön zu erscheinen, keiner Zutat, sondern muß nur von der so drückenden Sorge und Mühe um den Körper und von der Unruhe der Begierde und Furcht ablassen, und sogleich wird ihre wesenhafte Schönheit zutage treten.

Damit jedoch unsere Rede nicht zu weit von unserem Gegenstande abschweife, wollen wir in Kürze aus dem eben Gesagten den Schluß ziehen: die Schönheit ist ein bestimmter lebensvoller und unkörperlicher Liebreiz, welcher durch den göttlichen Lichtstrahl zuerst dem Engel, dann den Seelen der Menschen und endlich

den körperlichen Gestalten und den Tönen eingegossen wird. Dieser Liebreiz erregt durch Vermittelung des Verstandes, des Gesichtes und des Gehörs unsere Seele, reißt sie in der Entzückung fort und begeistert sie im Hinreißen zu glühender Liebe.

7. Kapitel.

Die Darstellung des Eros.

Der Dichter Agathon umkleidet nun den Liebesgott nach dem Brauche der altertümlichen Dichter mit einer menschlichen Erscheinung. Er beschreibt ihn nach dem Bilde eines wohlgestalteten Mannes. Eros, sagt er, ist jugendlich, zart, geschmeidig oder gewandt, ebenmäßig gebaut und blühend. Was meint er damit?

Diese Eigenschaften sind vielmehr Vorbedingungen für die Schönheit als die Schönheit selbst. Denn von diesen fünf Attributen deuten die drei ersten die wohlabgestimmte Leibesbeschaffenheit an, welche die erste Vorbedingung ist; die beiden anderen beschreiben die Anordnung, das Maß und die Gestaltung.

Die Ärzte haben als das Merkmal der wohlgeregelten Körperbeschaffenheit die sanfte und feste Gleichmäßigkeit des zarten Fleisches dargetan. Wo nämlich die Wärme bedeutend überwiegt, ist der Körper trocken und behaart; wo ein Übermaß von Kälte herrscht, ist er hart; bei übergroßer Trockenheit rauh; bei überwiegender Feuchtigkeit ist er schlüpfrig, ungleichartig und gekrümmt. Die gleichmäßige und feste Zartheit des Körpers zeigt also sein rechtes Gleichgewicht in der Mischung der vier Säfte an. Deswegen beschrieb Agathon den Eros als weich, fein und zart. Weshalb aber als jugendlich? Weil ihm nicht nur zufolge seiner Natur, sondern auch zufolge seines Alters diese

Mischung eigen ist. Im Laufe der Zeit lösen sich nämlich die zarteren Teile des Körpers auf, und die gröberen bleiben zurück; denn nach der Verdunstung von Feuer und Luft besteht ein Übermaß von Wasser und Erde. Warum nannte er ihn gewandt und geschmeidig? Damit du verstehst, daß er zu allen Bewegungen fähig und behende ist, aber ja nicht denken mögest, er meine, wenn er ihn als zart bezeichnet, die schlaffe und träge weibliche Weichlichkeit, welche von der wohlgeregelten Leibesbeschaffenheit grundverschieden ist. Dann setzte er hinzu: ebenmäßig gebaut, d. h. in Hinsicht auf Anordnung und Maß der Körperteile in vollendeter Weise gebildet. Schließlich setzte er noch hinzu: blühend, d. h. von anmutigem Äußeren und blendender Farbe. Nach Aufstellung dieser Vorbedingungen unterließ es Agathon, zu erklären, was daraus folgt. Wir aber haben zu verstehen, daß aus ihnen jener Liebreiz hervorgeht, welcher sich als Schönheit darstellt. Jene fünf Attribute sind, soweit sie der menschlichen Gestalt zukommen, so aufzufassen, wie wir auseinandergesetzt haben. Hinsichtlich der Macht des Eros haben sie aber eine andere Bedeutung, da sie seine Kraft und Eigenschaft offenbaren. Jugendlich wird der Eros dargestellt, weil insgemein die Jugend zur Liebe neigt und die Verliebten dem jugendlichen Alter den Vorzug geben; zart, weil die sanften Gemüter leichter der Liebe unterliegen und die von ihr Ergriffenen, auch wenn sie vorher trotzig waren, sanftmütig werden; gewandt und geschmeidig, weil er heimlich kommt und geht; ebenmäßig gebaut, weil er nach Wohlgestalt verlangt und das Gegenteil flieht; blühend, weil er im blühenden und prangenden Alter das menschliche Gemüt begeistert und nach Blühendem Verlangen trägt. Weil Agathon dies im Text ausführlich behandelt, genügt es für uns, es kurz berührt zu haben.

8. Kapitel.

Die Tugenden des Eros.

Was Agathon nun über die vier Tugenden des Eros vorbringt, dient dazu, seine Vorzüglichkeit darzulegen. Zunächst nennt er ihn gerecht. Denn wo vollkommene und wahre Liebe besteht, dort herrscht auch ein gegenseitiges Wohlwollen, welches weder tätliches Unrecht noch kränkende Worte zuläßt. So groß ist die Macht dieser Liebe [9]), daß sie allein das menschliche Geschlecht in Ruhe und Frieden zu erhalten vermag, was ohne Wohlwollen weder Klugheit noch Tapferkeit noch Gewalt der Waffen, der Gesetze oder der Beredsamkeit bewirken können. Ferner nennt er ihn besonnen, weil er die maßlosen Leidenschaften zügelt. Die Liebe strebt nämlich nach derjenigen Schönheit, welche in einer bestimmten Ordnung und Mäßigung besteht; sie verabscheut die niedrigen und zügellosen Begierden und hat stets Widerwillen gegen unzüchtige Gebärden. Er fügte hinzu: sehr tapfer. Nichts ist tapferer, als die Kühnheit. Wer kämpft nun wohl mit größerer Kühnheit, als der Liebende für den Geliebten? Die übrigen Götter, d. h. die übrigen Planeten, übertrifft Mars an Tapferkeit, weil er die Menschen tapferer macht. Ihn bezähmt Venus [10]). Wenn nämlich Mars in den Angeln oder im zweiten oder im achten Hause der Nativität steht, so droht er dem Neugeborenen mit Unheil. Venus aber besänftigt zuweilen seine Bosheit, und zwar wenn sie zu ihm in Konjunktion oder Opposition, im Gedritt- oder Sextilschein steht. Wenn Mars in der Nativität des Menschen das Regiment führt, so verleiht er ihm Edelmut und Jähzorn; tritt aber Venus zu ihm in Konjunktion, so mäßigt sie die üble Eigenschaft des Jähzorns, ohne den vom Mars verliehenen Edelmut einzuschränken. Mars aber bezwingt niemals die Venus. Wenn näm-

lich Venus das Regiment in der Geburtsstunde führt, so verleiht sie das Gefühl der Liebe, und wenn Mars zu ihr in Konjunktion tritt, so macht er durch seine Hitze das Ungestüm der Venus noch glühender, derart daß, wenn bei jemandes Geburt Mars sich im Hause der Venus, nämlich im Zeichen der Wage oder des Stiers befindet, der Neugeborene durch den Einfluß des Mars sehr unter den Flammen der Liebe leiden wird. Mars folgt der Venus, Venus folgt nicht dem Mars. Denn die Kühnheit leistet der Liebe, nicht aber die Liebe der Kühnheit Gefolgschaft. Die Menschen verlieben sich ja nicht aus Kühnheit; vielmehr werden sie zuweilen, weil sie von der Liebe verwundet sind, äußerst kühn gegenüber jeglicher Gefahr um des Gegenstandes ihrer Liebe willen. Endlich ist der sicherste Beweis für die außerordentliche Tapferkeit des Liebesgottes die Tatsache, daß ihm alles Gehorsam leistet, er selbst aber niemandem. Denn die Himmlischen lieben, wie auch alle beseelten Wesen und alle Körper. Die Tapferen und ebenso die Weisen, die Reichen und die mächtigen Könige beugen ihren Nacken unter das Joch des Liebesgottes. Er aber unterwirft sich keinem von ihnen; denn die Geschenke der Reichen erkaufen nicht die Liebe, und die Drohungen wie die Gewalttätigkeiten der Machthaber können uns weder zur Liebe noch zum Ablassen von der Liebe zwingen.

Die Liebe ist frei und entspringt ungezwungen dem freien Willen, welchen nicht einmal Gott zu beugen vermag, weil er seine Freiheit von Anbeginn beschlossen hat. Die Liebe zwingt also jedermann und leidet selbst von niemanden Gewalt. So groß ist ihre Freiheit, daß, während die übrigen Fähigkeiten und Tätigkeiten der Seele einen von ihnen selbst verschiedenen Preis begehren, die Liebe mit sich selbst zufrieden, sich selber Lohnes genug ist, gleichsam als ob es außer

der Liebe keinen der Liebe würdigen Preis gäbe. Wer da liebt, der liebt recht eigentlich die Liebe, weil er über alles verlangt, daß der Geliebte ihn wieder liebe. Dazu ist er sehr weise. In welchem Sinne Eros Schöpfer und Erhalter aller Dinge sei, ist, meine ich, zur Genüge in der Rede des Eryximachos erörtert worden, worin ja seine Weisheit zutage tritt. Das Ergebnis der vorigen Rede ist: Eros ist darum höchst glückselig, weil er im höchsten Maße schön und gut ist. Seine Schönheit geht daraus hervor, daß er an Schönem sich erfreut, seine Güte daraus, daß er die Liebenden gut macht. Notwendigerweise muß ja derjenige selbst im höchsten Maße gut sein, welcher andere gut macht.

9. Kapitel.

Die Gaben des Eros.

Das Wesen des Eros ging aus unserer Erörterung, seine Beschaffenheit aus den angeführten Worten des Agathon hervor; welcherlei Gaben er verleiht, ist leicht aus dem eben Gesagten zu ersehen. Es gibt nämlich eine einseitige und eine gegenseitige Liebe. Die einseitige Liebe macht jeden, der von ihr ergriffen wird, klug zum Vorausschauen, scharfsinnig zur Rede, wortreich im Vortrage, mutig zum Handeln, anmutig im Scherz, schlagfertig im Witz und beherzt zu ernsten Taten. Die gegenseitige Liebe wendet die Gefahren ab und verleiht Sicherheit, beseitigt Uneinigkeit und bewirkt Eintracht, bewahrt vor dem Elend und bringt Glückseligkeit. Wo gegenseitige Liebe herrscht, da gibt es weder Hinterlist noch Verrat. Alles ist dort gemeinsam. Verbannt sind Streit, Raub, Mord und Krieg. Daß die gegenseitige Liebe solchen Frieden nicht nur den beseelten Wesen, sondern auch den Himmelssphären und den Elementen verleiht, dies berührt Agathon, und

vorher ist es in der Rede des Eryximachos ausführlich dargetan worden. Am Schlusse der vorliegenden Rede heißt es, Eros besänftige mit seinem Zauber[11]) die Geister der Götter und der Menschen. Dies wird jeder verstehen, wenn er sich erinnert, wie vorhin gezeigt ward, daß die Liebe in allen Dingen herrscht und auf alle sich erstreckt.

10. Kapitel.

Eros ist älter und jünger zugleich als alle übrigen Götter.

Bevor ich aber schließe, meine tugendsamen Freunde, will ich nach Maßgabe meiner Geisteskraft drei Fragen lösen, welche sich aus der Erörterung des Agathon ergeben. Erstens handelt es sich darum, aus welchem Grunde Phaidros den Eros für älter als Kronos und Zeus, Agathon ihn aber für jünger erklärt; zweitens, was bei Platon das Reich der Notwendigkeit und die Herrschaft der Liebe bedeutet; drittens, welcherlei Künste die Götter unter der Herrschaft der Liebe erfunden haben.
Gott, der Vater des Alls, hat aus Liebesdrang, seinen Samen fortzupflanzen, und aus fürsorgender Güte die Geister, seine Diener, erzeugt, welche den Saturn, den Jupiter und die übrigen Planeten bewegen. Diese Geister erkennen und lieben zugleich, nachdem sie von Gott hervorgebracht sind, ihren Erzeuger. Diese Liebe, welcher die himmlischen Geister entsprossen sind, erklären wir für älter als jene, die Liebe hingegen, mit welcher die geschaffenen Geister ihren Schöpfer lieben, für jünger, als diese Geister. Zudem empfängt der Engelsgeist von seinem Erzeuger nicht die Ideen des Saturn und der übrigen Planeten, wenn er sich nicht zuvor aus angeborener Liebe zum Angesichte Gottes hinwendet. Dann aber liebt er im Besitze der Ideen mit um so

größerer Inbrunst die Gabe Gottes. Demnach ist die Liebe des Engels zu Gott in einer Hinsicht älter als die Ideen, welche Götter heißen; in anderer Hinsicht ist sie jünger. Folglich ist Eros Anfang und Ende, der älteste und der jüngste der Götter.

11. Kapitel.

Die Liebe herrscht vor der Notwendigkeit.

Gehen wir an die Lösung der zweiten Frage. Sie lautet: Die Liebe herrscht vor der Notwendigkeit; denn die göttliche Liebe hat allen Dingen, welche ihr entsprossen sind, den Ursprung verliehen. In ihr besteht kein Zwang der Notwendigkeit; weil nichts über ihr steht, wirkt sie jegliches nicht gezwungenermaßen, sondern aus freiem Willen. Der Engelsgeist hingegen, welcher nach ihr kommt, sproßt mit Notwendigkeit aus dem Samenkeime Gottes hervor. Gott erschafft ihn aus Liebe; er aber entsteht mit Notwendigkeit. Dort beginnt das Reich der Liebe, hier die Herrschaft der Notwendigkeit. Obwohl dieser Geist, weil aus der höchsten Güte Gottes entsprungen, gut ist, entartet er doch notwendigerweise, da er aus Gott herausgetreten ist, von der unendlichen Vollkommenheit des Erzeugers; denn die Wirkung empfängt niemals die vollkommene Güte ihrer Ursache. In diesem notwendigen Hervorgehen des Produktes, welches zugleich eine Entartung bedeutet, besteht die Herrschaft der Notwendigkeit.

Der Geist liebt nun, wie gesagt, sogleich nach seiner Entstehung seinen Urheber. Hiermit entsteht wiederum das Reich der Liebe, indem jener zu Gott in Liebe sich erhebt, und Gott aus Liebe den zu ihm Aufschauenden erleuchtet. Wiederum jedoch drängt sich hier die Macht der Notwendigkeit ein; denn der Geist, welcher seinem Wesen nach finster ist, empfängt das von Gott hernieder

strahlende Licht nicht in derselben Klarheit, welche demselben von Gott zuteil ward; er kann es ja nur nach Maßgabe seiner natürlichen Empfänglichkeit aufnehmen. Daher wird durch den Zwang der empfangenden Wesenheit dieses Licht verdunkelt. Diese Notwendigkeit löst wiederum die Herrschaft der Liebe ab. Denn der Geist wendet sich, entzündet von dem ersten Lichtstrahle Gottes, ihm mit großer Inbrunst zu und verlangt, angelockt von jenem Lichtfunken, nach der ganzen Fülle des Lichtes. Dann verleiht Gott durch seine huldvolle Fürsorge außer dem ersten natürlichen auch das göttliche Licht. So lösen einander die Mächte der Liebe und der Notwendigkeit wechselweise ab. Diese Aufeinanderfolge geht im Bereiche des Überirdischen nach wesenhafter Ordnung[12]), im Bereiche des Natürlichen in Zeitabständen vor sich, so jedoch, daß die Liebe das Erste und das Letzte aller Dinge ist.

Das über den Engel in bezug auf diese beiden Herrschaften Ausgesagte gilt auch gleichermaßen von der Seele und den übrigen Schöpfungen Gottes. Absolut gesprochen, ist die Herrschaft der Liebe älter, als die der Notwendigkeit, da jene bei Gott, diese bei den Geschöpfen beginnt. Nimmt man aber auf die geschaffenen Dinge Bezug, so ist die Macht der Notwendigkeit älter, als die Herrschaft der Liebe, da ja die Dinge erst mit Notwendigkeit hervorgehen und dann im Heraustreten entarten, bevor sie sich aus Liebe zu ihrem Erzeuger hinwenden. Orpheus besang diese beiden Herrschaften in zwei Hymnen, und zwar das Reich der Notwendigkeit in dem Hymnus an die Nacht: „die harte Notwendigkeit beherrscht alle Dinge“[13]), die Herrschaft der Liebe aber in dem Hymnus an Aphrodite: „den drei Schicksalsgöttinnen gebietest du und alle Dinge bringst du hervor, welche im Himmel, auf der fruchtbaren Erde und in der Tiefe des Meeres sind“[14]). Erhabenerweise

nahm Orpheus zwei Reiche an und setzte sie miteinander in Vergleich. Der Notwendigkeit aber stellte er die Liebe voran, indem er sagte, sie gebiete den drei Schicksalsgöttinnen, welche die Notwendigkeit bedeuten[15]).

12. Kapitel.

Im Reiche der Notwendigkeit entmannte Kronos den Uranos und fesselte Zeus den Kronos.

In welchem Sinne aber Agathon den unter der Herrschaft der Notwendigkeit aufeinanderfolgenden Göttern das Entmannen und Fesseln ihrer Väter zuschreibt, ist leicht aus dem Angeführten zu begreifen. Es ist nämlich nicht so zu verstehen, als ob der Engelsgeist in sich Gott selbst zerteile, sondern in dem Sinne, daß er in seinem Wesen die ihm von Gott verliehene Gabe zerlegt. Soeben haben wir hinreichend dargetan, daß die Gaben Gottes in dem empfangenden Geiste notwendigerweise von ihrer höchsten Vollkommenheit verlieren. Daher wird die Fruchtbarkeit der Natur, welche bei Gott in ihrer Vollkraft, bei dem Engel aber vermindert ist, mit Recht als entmannt bezeichnet; und zwar vollzieht sich dies, heißt es, unter der Herrschaft der Notwendigkeit, weil es weder nach dem Willen des Gebenden, noch des Empfangenden, sondern nach dem Gesetze der Notwendigkeit, dem entsprechend die Wirkung der Ursache nicht gleichkommen kann, geschieht. In diesem Sinne hat es den Anschein, als entmanne Kronos, d. i. der Engel, den Uranos, d. i. den höchsten Gott, und als fessele Zeus, d. i. die Weltseele, den Kronos, das bedeutet: sie schränkt die von dem Engel empfangene Kraft durch die Unvollkommenheit ihres Wesens in engere Grenzen ein; denn die Macht des Kronos hat größere Ausbreitung, als die des Zeus. In diesem Sinne gilt das Vermögen des Kronos seiner Aus-

dehnung wegen als frei und ungebunden; im Zeus wegen der größeren Eingeschränktheit von dessen Natur als gefesselt[16]). Dies möge hierüber genügen. Gehen wir auf die dritte Frage ein!

13. Kapitel.

Welche Künste die einzelnen Götter den Menschen verleihen.

Agathon ist der Meinung, daß dem Menschengeschlechte von den Göttern aus Liebe die Künste verliehen wurden, und zwar die Kunst des Herrschens von Zeus, die Kunst des Bogenschießens, des Wahrsagens und Heilens von Apollon, des Bearbeitens der Metalle von Hephaistos, die Fertigkeit des Webens von Pallas und die musischen Künste von den Musen. Zwölf Gottheiten herrschen über die Zeichen des Tierkreises, nämlich Pallas über den Widder, Aphrodite über den Stier, Apollon über die Zwillinge, Hermes über den Krebs, Zeus über den Löwen, Demeter über die Jungfrau, Hephaistos über die Wage, Ares über den Skorpion, Artemis über den Schützen, Hestia über den Steinbock, Hera über den Wassermann und Poseidon über die Fische. Von ihnen sind unserem Geschlechte alle Künste verliehen; denn diese Zeichen teilen ihre Kräfte, welche zu den einzelnen Künsten befähigen, unseren Leibern, die Gottheiten aber teilen sie der Seele mit. So befähigt Zeus durch die Vermittelung des Löwen den Menschen zur geistlichen und zur weltlichen Herrschaft, d. h. zur würdigen Verwaltung der geistlichen und weltlichen Güter. Apollon verleiht uns durch die Zwillinge die Fertigkeiten der Heilkunst und des Bogenschießens, Pallas durch den Widder die Kunstfertigkeit des Webens, Hephaistos durch die Wage das Schmieden der Metalle und in gleicher Weise die übrigen Götter die anderen Künste. Weil sie uns diese Gaben

aus gütiger Fürsorge verleihen, sagt man, sie täten es aus Liebe.

Ferner nehmen wir an, daß aus der reißend schnellen regelmäßigen Umdrehung der Himmelssphären eine musikalische Harmonie entsteht, so zwar, daß aus den acht unterschiedlichen Drehungen der acht Sphären acht Töne hervorgehen, welche einen Akkord bilden. Diese neun Klänge nennen wir wegen ihrer musikalischen Harmonie die neun Musen. Unsere Seele ward von Anbeginn mit dem Verständnis für diese Musik ausgestattet. Sie entstammt ja dem Himmel; darum heißt es mit Recht, daß ihr die himmlische Harmonie eingeboren ist, die sie dann durch die mannigfachen Arten des Gesanges und der Instrumentalmusik wiedergibt. Diese Gabe ward uns gleichfalls durch die Liebe der göttlichen Vorsehung zuteil. Darum, meine edlen Freunde, laßt uns ihn lieben, diesen Gott der Liebe, wegen seiner großen Schönheit, ihm nacheifern wegen seiner Güte, ihn verehren, weil er im höchsten Maße selig ist, damit er in seiner Milde und Großmut uns den Besitz seiner Schönheit, Güte und Seligkeit verleihe!

Sechste Rede.

1. Kapitel.

Einleitung zur Erörterung über die Liebe.

Nachdem Carlo Marsupini also geschlossen hatte, begann Tomaso Benci, als eifriger Nachahmer des Sokrates, frohen Mutes und mit heiterer Miene die sokratische Rede auszulegen:

Unser Sokrates, welcher vom Orakel des Apollon für den weisesten aller Hellenen erklärt ward, pflegte zu sagen, er befasse sich mit der Kunst zu lieben mehr als mit irgendeiner anderen Kunst, gleich als ob er damit ausdrücken wollte, daß gerade wegen der Erfahrenheit in dieser Kunst er sowohl wie jeder andere als im Besitze der höchsten Weisheit zu erachten sei. Diese Kunst war ihm nach seiner Aussage weder von den Naturforschern Anaxagoras, Damon und Archelaos, noch von den Rhetorikern Prodikos und Aspasia, noch von dem Musiker Konnos, von welchen er sonst vieles gelernt hatte, sondern von der Prophetin Diotima mitgeteilt worden, als sie vom göttlichen Geiste ergriffen war[1]).

Nach meiner Meinung wollte er damit dartun, daß die Menschen nur durch göttliche Eingebung das Wesen der wahren Schönheit und der züchtigen Liebe und die rechte Art ihrer Ausübung erfassen könnten. So groß ist die Gewalt, so groß die Erhabenheit der Liebesmacht. Bleibet also fern von dieser Himmelsspeise, bleibet fern, ihr Unreinen, die ihr, mit Erdenkot besudelt und dem

Dienste des Bacchus und Priapus ergeben, die Liebe, diese Himmelsgabe, nur in den Staub zieht und in den frechen Kot der Schweine! Ihr aber, meine keuschen Tischgenossen und alle der Pallas und Artemis Geweihten, die ihr euch der Freiheit des reinen Gemütes und dauernden geistigen Hochgenusses erfreut, nahet euch und vernehmet mit Andacht die göttlichen Geheimnisse, welche Diotima dem Sokrates offenbarte! Bevor ihr aber Diotima hört, ist eine Streitfrage zu lösen, die sich zwischen denen erhebt, welche vorhin über die Liebe gehandelt haben, und denen, welche nunmehr an die Reihe kommen. Denn die vorigen nannten den Eros schön, gut, selig und einen Gott. Damit sind aber Sokrates und Diotima nicht einverstanden, sondern weisen ihm vielmehr eine mittlere Stellung zwischen schön und häßlich, gut und böse, selig und unselig, Gott und Mensch an. Wir halten beide Ansichten, wenn auch aus verschiedenen Gründen, für richtig.

2. Kapitel.

Eros steht in der Mitte zwischen der Schönheit und ihrem Gegensatz und ist Gott und Dämon zugleich.

Der Magnetstein teilt dem Eisen seine besondere Eigenschaft mit, durch welche das Eisen dem Magnet sehr verähnlicht und zu ihm hingezogen wird. Diese Anziehung ist, insofern sie von dem genannten Stein herrührt und zu ihm hinstrebt, zweifellos als magnetische, insofern sie aber dem Eisen innewohnt, als Eisen- und magnetische Anziehung zu bezeichnen; denn sie besteht nicht in der reinen, sondern in der schon durch die Eigenschaft des Steines geformten Materie. Darum behält sie auch die Eigentümlichkeiten beider bei. Das Feuer entzündet durch seine Eigenschaft, d. h. durch

seine Hitze, den Flachs. Der brennende und durch die Eigenschaft der Hitze in die Höhe getriebene Flachs erhebt sich bis zur oberen Region des Feuers. Dieses Aufsteigen des Flachses nennt man, insofern er, vom Feuer getrieben, zum Feuer hinstrebt, feurig; insofern es jedoch in dem Flachs, d. h. nicht in dem einfachen, sondern in dem schon brennenden[2]) vorgeht, erhält es seine Bezeichnung von dem Wesen beider, des Flachses sowohl wie des Feuers.

Die menschliche Gestalt, welche zuweilen dank der durch Gottes gnädige Mitteilung ihr innewohnenden Güte sehr schön aussieht, strahlt ihren Glanz den sie Anschauenden durch die Augen in die Seele ein, die dann durch diesen Funken wie durch einen Hamen angezogen zu dem die Anziehung Ausübenden hineilt. Diese Anziehung, welche mit der Liebe gleichbedeutend ist, können wir, da sie von dem Guten, Schönen und Glückseligen ausgeht und zu ihm sich zurückwendet, im Anschluß an Agathon und die übrigen, welche vor ihm geredet haben, schön, gut, glückselig und göttlich nennen. Weil sie aber in dem durch die Ausstrahlung des Schönen schon entflammten Gemüte vor sich geht, müssen wir sie als eine zwischen dem Schönen und dem Nichtschönen in der Mitte stehende Gemütsbewegung bezeichnen. Solange die Seele noch keinen bildlichen Eindruck des schönen Gegenstandes empfangen hat, liebt sie ihn noch nicht, da sie ihn noch nicht kennt, und ebensowenig verspürt der, welcher schon im Besitze der ganzen Schönheit ist, den Stachel der Liebe. Denn wer trägt wohl Verlangen nach dem, was er schon besitzt? Daraus folgt, daß die Seele dann in glühender Liebe entbrennt, wenn sie irgendein vollendetes Abbild eines schönen Gegenstandes gefunden hat und durch den Vorgeschmack mit Verlangen nach dem vollen Besitz seiner Schönheit erfüllt wird. Da also die Seele des Lie-

benden den schönen Gegenstand zum Teil besitzt und zum Teil nicht besitzt, so gilt sie mit Recht einerseits für schön, andrerseits für nicht schön. Mithin erklären wir die Liebe wegen dieser Verbindung für eine Gemütsbewegung, welche die Mitte hält zwischen Schönem und Unschönem, indem sie an beiden teilnimmt. Aus diesem Grunde ohne Zweifel nannte Diotima, um auf sie zurückzukommen, den Eros einen Dämon. Denn wie die Dämonen Geister sind, welche in der Mitte zwischen den himmlischen und den Erdgeistern stehen, so nimmt die Liebe eine mittlere Stellung zwischen der Schönheit und der Unschönheit ein[3]). Diesen ihren Mittelzustand zwischen dem Schönen und dem Unschönen hat zur Genüge Giovanni in seiner ersten und zweiten Rede beleuchtet.

3. Kapitel.

Die Sphärengeister und die Dämonen.

Nun will ich euch aber veranschaulichen, in welcher Weise nach den Worten der Diotima in dem vorliegenden „Gastmahl" und denen des Sokrates im „Philebos" sowohl wie denen des Athenischen Gastes in den „Gesetzen" und der „Epinomis" die Dämonen die mittlere Region zwischen dem Himmel und der Erde bewohnen.
Platon vertritt die Anschauung, daß das gesamte Weltgetriebe von einer Seele gelenkt werde, da der Weltkörper aus den vier Elementen besteht und die Teilchen der Welt die Körper aller Lebewesen sind. Das Körperchen eines jeden Lebewesens ist also ein Teilchen des Weltkörpers; mithin besteht es nicht aus dem ganzen Elemente des Feuers, der Luft, des Wassers oder der Erde, sondern aus bestimmten Teilen dieser Elemente. Soviel nun das Ganze vollkommener ist, als der Teil, um so vollkommener ist der Körper der Welt, als der jedes einzelnen Lebewesens. Demnach wäre es wider-

sinnig, wenn ein unvollkommener Körper beseelt sein, der vollkommene hingegen weder eine Seele noch Leben[4]) haben sollte. Wer ist wohl so einfältig, daß er dem Teile Leben zuerkennen, dem Ganzen aber absprechen möchte? Leben hat also der Gesamtkörper der Welt, da solches den Körpern der Lebewesen zukommt, welche seine Teile sind. Die Seele des Weltalls muß, entsprechend der Einheit der Materie und des Weltgebäudes, einheitlich sein. Wenn es nun nach Platon zwölf Weltsphären, nämlich acht Himmels- und vier Elementarsphären, gibt und diese zwölf Sphären voneinander getrennt und nach Gestalt, Bewegung und Eigentümlichkeit verschieden sind, so müssen sie auch zwölf nach Art und Vermögen verschiedene Seelen haben. Eine ist also die Seele der einen ersten Materie[5]), und zwölf an der Zahl sind die Seelen der zwölf Sphären. Wer wird nun wohl der Erde und dem Wasser das Leben absprechen, da diese Elemente es doch den ihnen entstammenden Lebewesen verleihen? Wenn aber dieser Bodensatz des Weltalls lebt und voll lebender Wesen ist, warum sollten dann die Luft und das Feuer, welche doch vorzüglicher sind, nicht Leben besitzen und gleichermaßen lebende Wesen in sich tragen? Und warum nicht ebenso die Himmelssphären? Wohl erblicken wir jene himmlischen Lebewesen, nämlich die Gestirne, wie auch die Lebewesen der Erde und des Wassers; die dem Feuer und der Luft angehörenden aber sieht man nicht, weil die reinen Elemente des Feuers und der Luft nicht sichtbar sind. Hier besteht aber der Unterschied, daß es auf der Erde zwei Arten von Lebewesen gibt: vernünftige und unvernünftige[6]), desgleichen im Wasser. In Anbetracht dessen, daß das Wasser ein vorzüglicheres Element, als die Erde ist, muß es nicht weniger reich an vernünftigen Lebewesen sein, als diese. Hingegen sind die zehn höheren Sphären wegen ihrer

erhabenen Beschaffenheit ausschließlich mit vernünftigen Lebewesen geziert.

Die Seele des Weltalls, d. i. der ersten Materie, und die Seelen der zwölf Sphären und der Gestirne heißen, weil sie unmittelbar unter dem höchsten Gotte und den Engelsgeistern stehen[7]), bei den Platonikern Weltgötter; diejenigen Lebewesen aber, welche unter dem Monde die Region des ätherischen Feuers bewohnen, werden Dämonen genannt, ebenso auch die Bewohner der reinen sowohl wie der dem Wasser nahestehenden trüben Luft. Die vernünftigen Wesen, welche auf der Erde wohnen, heißen Menschen.

Die Götter sind unsterblich und leidenlos, die Menschen leidensfähig und sterblich. Die Dämonen sind wohl unsterblich, aber leidensfähig; ihnen werden zwar keine körperlichen, jedoch seelische Empfindungen zugeschrieben, infolge deren sie die guten Menschen lieben, den schlechten gewissermaßen feindlich gesonnen sind und mit freundlichem Eifer sich mit der Leitung der niederen, besonders der menschlichen Angelegenheiten befassen. Alle erweisen sich in dieser Hinsicht als gut; doch nehmen einige Platoniker in Übereinstimmung mit den christlichen Gottesgelehrten das Dasein einer gewissen Anzahl böser Dämonen an. Von diesen ist aber augenblicklich für uns nicht die Rede. Die guten Dämonen, welche uns beschützen, heißen bei Dionysios Areopagita die Engel, welche die niedere Welt regieren. Diese Bezeichnung weicht ja von der platonischen Anschauung keineswegs ab. Ebenso dürfen wir nach dem Vorgange des Dionysios die Geister, welche Platon Götter[8]) sowohl wie Seelen der Sphären und Gestirne nennt, als Gott dienende Engel bezeichnen. Auch dies weicht von Platon nicht ab, da er ja, wie aus dem zehnten Buche der „Gesetze" hervorgeht, diese Art von Seelen nicht im gleichen Sinne in die Sphärenkörper einge-

schlossen sein läßt, wie die Seelen der irdischen Lebewesen in ihre Leiber. Vielmehr behauptet er, sie seien vom höchsten Gotte mit so vorzüglichem Vermögen ausgestattet, daß sie die Anschauung Gottes genießen und zugleich mühelos dem Willen ihres Erzeugers entsprechend die Weltsphären lenken und durch diese Bewegung mit Leichtigkeit die untere Welt regieren können. Demnach besteht zwischen Platon und Dionysios eher ein Unterschied der Worte als des Sinnes.

4. Kapitel.

Die sieben Gaben, welche Gott den Menschen durch die Geister der mittleren Region zukommen läßt.

Der göttliche Geist umfaßt die Ideen aller Dinge. Diesen sind die Weltgötter, und den Gaben der Weltgötter sind die Dämonen dienstbar; denn von der höchsten bis zur untersten Stufe geht alles durch die ordnungsmäßigen Zwischenstufen hindurch, so daß demnach die göttlichen Ideen, nämlich die Gedanken des göttlichen Geistes, durch Vermittelung der Götter und Dämonen den Menschen ihre Gaben zukommen lassen. Diese Gaben sind vornehmlich sieben an der Zahl, nämlich: Feinheit der Betrachtung, Fähigkeit zum Herrschen, Mut, Klarheit der Sinne, Inbrunst der Liebe, Scharfsinn im Auslegen, Fruchtbarkeit im Zeugen. Die Kraft dieser Gaben trägt Gott urgründlich in sich; dann teilt er sie den sieben Göttern mit, welche die sieben Planeten bewegen — bei uns heißen sie die Engel, welche Gottes Thron umkreisen — derart, daß ein jeder von ihnen gemäß der Eigentümlichkeit seines Wesens eine Gabe in besonderem Maße empfängt. Jene Götter teilen die Gaben den sieben Ordnungen der ihnen untergebenen

Dämonen in dem gleichen Verhältnis mit. Diese lassen sie den Menschen zukommen[9]).

Zweifellos gießt Gott diese Gaben den Seelen im Anbeginn ein, wenn sie aus ihm hervorgehen, und indem die Seelen von der Milchstraße durch das Zeichen des Krebses hindurch herabsinken, hüllen sie sich in ein himmlisches durchsichtiges Gewand, mit welchem bekleidet sie sich in die irdischen Leiber einschließen[10]). Denn die Ordnung der Natur erfordert, daß die im höchsten Sinne reine Seele sich mit diesem höchst unreinen Körper nur durch Vermittelung einer reinen Hülle verbinden kann, welche zwar weniger klar und rein, als die Seele, jedoch reiner und durchsichtiger, als der Leib ist und daher von den Platonikern für das geeignete Bindemittel zwischen der Seele und dem irdischen Leib gehalten wird. Daher kommt es, daß die Seelen der Planeten unsere Seelen, und ihre Körper unsere Körper in jenen sieben Gaben, welche uns zu Anbeginn von Gott verliehen wurden, bestärken und befestigen.

Der gleichen Bestimmung liegen ebenso viele dämonische Wesenheiten ob, welche die Mitte zwischen den Himmelsbewohnern und den Menschen einnehmen. Die Gabe der Betrachtung stärkt Saturn durch Vermittelung der saturnischen Dämonen, die Fähigkeit zu herrschen und zu regieren Jupiter durch seine jovialischen Dämonen. In gleicher Weise fördert Mars durch die martialischen Dämonen die Seelengröße. Der Sonnengott verhilft mittels der Sonnengeister zur Klarheit der Sinne und des Urteils, womit auch das Voraussagen der Zukunft zusammenhängt. Venus reizt durch die venerischen Geister zur Liebe. Merkur regt durch die merkurialischen Dämonen zum Erklären und Reden an[11]). Der Mond endlich fördert durch die lunarischen Dämonen das Zeugungsgeschäft. Obwohl sie nun allen Menschen die bezeichneten Fähigkeiten mitteilen, so

verleihen sie dieselben doch in besonderem Maße denen, auf deren Empfängnis und Geburt sie der Bestimmung des Himmels gemäß größeren Einfluß haben. Obwohl diese Dinge aus göttlicher Bestimmung hervorgegangen und daher sittlich sind, können sie sich durch unseren Mißbrauch zuweilen als unsittlich darstellen, wie dies ja in der Betätigung des Regierens, des Mutes, der Liebe und des Zeugens klar zutage tritt. Der Liebestrieb also, um es kurz zu sagen, ist uns vom höchsten Gott und von der Venus, welche als Göttin gilt, und ihren venerischen Dämonen verliehen. Weil er von Gott herabkommt, kann er als Gott, weil er von den Dämonen gestärkt wird, als Dämon bezeichnet werden. Daher heißt er mit Recht bei Agathon ein Gott und bei Diotima ein Dämon, nämlich ein venerischer Dämon.

5. Kapitel.

Die Ordnungen der venerischen Dämonen und ihre Art, den Liebespfeil abzuschnellen.

Der venerische Dämon gilt in dreifacher Hinsicht als Liebesgott. In erster versetzen ihn die Platoniker in die himmlische Aphrodite, d. h. die Intelligenz des Engelsgeistes, in zweiter in die niedere Aphrodite, das bedeutet: die Zeugungskraft der Weltseele. Diese heißen zwei Dämonen, weil sie die Mitte zwischen der Schönheit und der Nichtschönheit einnehmen, was wir vorhin berührt haben und später deutlicher ausführen werden. Der dritte Liebesgott ist identisch mit der Ordnung von Dämonen, welche den Planeten Venus begleiten. Diese teilt sich wiederum in drei Unterordnungen: die einen sind dem Elemente des Feuers zugewiesen, andere dem Elemente der reinen Luft, wieder andere der dickeren und trüberen Luft; alle aber führen von dem

griechischen Worte „Eros“ her, welches „Liebe“ bedeutet, den Namen „Eroes“, d. h. Liebesgötter[12]). Die erstgenannten Dämonen schnellen ihre Pfeile auf diejenigen Menschen ab, in welchen die Galle, d. i. ein feuriger Saft, die zweiten auf die, in welchen das Blut, ein luftartiger Saft, die dritten aber auf diejenigen, in denen der Schleim und die schwarze Galle, welche wässeriger und erdartiger Beschaffenheit sind, vorherrschen. Zwar werden alle Menschen von Cupidos Pfeilen getroffen, vier Arten von ihnen jedoch am meisten. Platon zeigt nämlich im Phaidros, daß diejenigen Seelen jenem besonders als Zielscheibe dienen, welche Zeus, Phoibos, Ares und Hera untertan sind[13]). Hera aber bedeutet hier Aphrodite. Diese, sagt er, sind von Anbeginn ihrer Erzeugung zur Liebe geneigt und lieben besonders diejenigen, welche unter den gleichen Gestirnen geboren sind. Daher kommt es, daß die Jovialischen, die Martialischen und in entsprechender Weise die übrigen ihresgleichen die größte Zuneigung entgegenbringen.

6. Kapitel.

Wie uns die Liebe ergreift.

Was ich jetzt an dem Beispiel des einen erläutern werde, das sollt ihr auch auf die drei übrigen übertragen. Jede Seele, welche unter der Herrschaft des Jupiter in den Erdenleib hinabsteigt, konzipiert im Hinabsteigen ein bestimmtes Bild zur Gestaltung eines Menschen entsprechend dem Gestirn der Jupiter. Diese Gestalt prägt sie höchst getreu in ihrem Ätherleibe, welcher dazu vorzüglich veranlagt ist, aus. Wenn sie dann auf der Erde gleichfalls einen passenden Samenkeim gefunden hat, so bildet sie auch in diesem die dritte Gestalt der ersten und zweiten mit großer Treue nach. Findet sie

aber nicht den passenden, so wird dies nicht gelingen. Zuweilen ereignet es sich, daß zwei Seelen unter der Herrschaft des Jupiter, jedoch zu verschiedener Zeit, herabkommen, und daß die eine von beiden auf der Erde einen passenden Samenkeim findet und ihren Leib den ursprünglichen Ideen entsprechend in vollkommener Weise ausgestaltet, die andere hingegen das Werk zwar beginnt, es jedoch wegen der Untauglichkeit des vorgefundenen Stoffes nicht getreu ihrem eigenen Bilde entsprechend vollenden kann. Jener Körper ist daher schöner, als dieser. Beide aber finden infolge einer gewissen Wesensgleichheit aneinander Gefallen, obschon im allgemeinen derjenige von beiden in höherem Maße anspricht, welcher für schöner gilt. Mithin liebt man nicht unbedingt den Schönsten, sei er, wer er ist, sondern seinesgleichen, nämlich die, welche das gleiche Nativitätsgestirn haben, auch wenn sie weniger schön sind, als viele andere. Die unter dem gleichen Gestirn Geborenen sind, wie gesagt, so beschaffen, daß, wenn das Bild des Schöneren von ihnen durch die Augen in die Seele des anderen dringt, es vollkommen mit jenem Urbilde übereinstimmt, welches sich im Anbeginn der Erzeugung in der ätherischen Hülle der Seele sowohl wie in dieser selbst ausgeprägt hatte. Die also getroffene Seele dieses Menschen erkennt das Bild dessen, der ihm nun entgegentritt, als etwas von ihrem eigenen Wesen wieder. Es ist ja fast ganz dasselbe, welches sie von jeher in sich trägt und das sie schon in ihrem eigenen Leibe ausprägen wollte, aber nicht konnte. Sogleich bringt sie es mit dem in ihrem Inneren befindlichen Bilde in Verbindung, gestaltet es um und verbessert es, wenn ihm an irgend einer Stelle etwas von der vollkommenen Form des jovialischen Körpers fehlt. Das derart umgestaltete Bild liebt sie dann als ihr eigenes Werk. Daher leben die Liebenden so sehr in der Täuschung,

daß sie das geliebte Wesen für schöner halten, als es ist. Denn im Laufe der Zeit sehen sie den Gegenstand ihrer Liebe nicht in seiner wirklichen Gestalt, wie ihn die Sinne wahrnehmen, sondern in dem von ihrer Seele der eigenen Idee entsprechend umgestalteten Bilde, welches schöner, als der betreffende Körper ist. Sie tragen dann Verlangen, den Körper, von welchem dieses Bild herstammt, immerfort anzuschauen. Obwohl nun die Seele auch ohne die Gegenwart des Körpers dessen Bild in sich bewahrt, und ihr, was sie allein anbetrifft, dieses genügt, so halten es hingegen die Lebensgeister und die Augen, welche die Werkzeuge der Seele sind, nicht fest.

Wir bestehen nämlich aus dreierlei: aus Seele, Geist und Leib. Die Seele und der Leib sind durchaus verschiedenen Wesens und werden durch das Mittel des Lebensgeistes verbunden. Dieser ist ein äußerst feiner und durchsichtiger Dunst, welcher durch die Wärme des Herzens aus dem dünnsten Teile des Blutes entsteht. Von dort aus verbreitet er sich durch alle Glieder, nimmt die Kräfte der Seele auf und teilt sie dem Körper mit. Andrerseits nimmt er mittels der Sinneswerkzeuge die Bilder der in der Außenwelt befindlichen Körper auf, welche in der Seele nicht haften können, weil diese eine unkörperliche Substanz und vorzüglicher, als die Körper ist, mithin von ihnen nicht durch Aufnahme der Abbilder unmittelbar beeinflußt werden kann. Die Seele aber nimmt, weil sie dem Lebensgeiste in jedem Teile gegenwärtig ist, die aus ihm wie aus einem Spiegel zurückstrahlenden Abbilder der Körper mit Leichtigkeit wahr und bildet hierdurch ihr Urteil über die Körperwelt. Dieses Erkenntnisvermögen [14]) heißt bei den Platonikern der Sinn. Indem nun die Seele jene anblickt, entwirft sie in ihrem Inneren ihnen ähnliche, jedoch viel reinere Bilder. Dieses Vorstellungs-

vermögen heißt Einbildungskraft oder Phantasie. Die derart gewonnenen Bilder werden im Gedächtnis aufbewahrt. Daher sieht sich das Auge des Geistes[15]) oft veranlaßt, die allgemeinen Ideen aller Dinge anzuschauen, welche er in sich enthält.

Indem nämlich die Seele mit dem Sinnesvermögen einen bestimmten Menschen anschaut und ihn mit der Einbildungskraft vorstellt, so betrachtet sie insgemein mit der Vernunft durch die ihr angeborene Idee die allen Menschen gemeinsame Wesenheit und Begriffsbestimmung. Mithin würde es der Seele, welche das Bild eines wohlgestalteten Menschen in sich aufbewahrt — ich meine die einmal gebildete Vorstellung — und dasselbe umgeschaffen hat, genügen, dann und wann die geliebte Person gesehen zu haben. Das Auge jedoch und der Lebensgeist bedürfen der dauernden Gegenwart des der Außenwelt angehörenden Körpers, um durch seine lebendige Erscheinung unaufhörlich Aufklärung, Stärkung und Ergötzung zu finden. Denn sie nehmen ja gleich Spiegeln das Bild nur durch die Gegenwart des Körpers auf und büßen es durch seine Entfernung ein. Ihrer Bedürftigkeit halber verlangen sie nach der Anwesenheit des Körpers, und die Seele muß ihnen zumeist gezwungenermaßen darin folgen.

7. Kapitel.

Die Geburt des Eros.

Kommen wir jedoch auf Diotima zurück! Aus den von uns angeführten Gründen zählte sie den Eros unter die Dämonen und beschrieb dem Sokrates seinen Ursprung auf folgende Weise: „Als die Götter bei der Geburt der Aphrodite einen Schmaus abhielten, wohnte Poros, der Sohn der Metis, von Nektar trunken, im Garten des Zeus

der Penia bei. Dieser Verbindung entsproß Eros." Am Geburtsfeste der Aphrodite[16]), das bedeutet: „als der Engelsgeist und die Weltseele, welche wir aus dem angeführten Grunde als die „Aphroditen" bezeichnen, aus der höchsten Herrlichkeit Gottes hervorgingen, waren die Götter zum Schmause versammelt, d. h.: Uranos, Kronos und Zeus erfreuten sich schon ihrer eigenen Güter. Denn als die dem Engel angehörende Intelligenz und das der Weltseele eigene Zeugungsvermögen, welche wir mit unserem besonderen Ausdruck als die zweifache Aphrodite bezeichnen, an das Licht hervortraten, war schon der oberste Gott, welcher Uranos genannt wird, da. Ferner waren schon Sein und Leben in dem Engel — diese nennen wir Kronos und Zeus —, und ebenso war in der Weltseele die Erkenntnis der höheren Wesenheiten sowohl wie die Bewegung der Himmelskörper, welche wir gleichfalls Kronos und Zeus nennen.

„Poros" und „Penia" bedeuten „Überfluß" und „Dürftigkeit". Poros, der Sohn der Einsicht, ist der Lichtfunke des höchsten Gottes. Gott heißt ja Einsicht und die Quelle der Einsicht, weil er die Wahrheit und Güte aller Dinge ist. Durch seinen Lichtstrahl wird jeder Ratschluß verwirklicht; nach seiner Güte strebt alle Einsicht. Unter dem Garten des Zeus ist die Fruchtbarkeit des Engellebens zu verstehen. Wenn Poros in ihn hinabsteigt, d. h. wenn der Lichtstrahl Gottes mit der Penia, nämlich der Dürftigkeit, welche zuvor im Engel herrschte, sich verbunden hat, so zeugt er den Eros. Der Engel hat durch Gott zunächst Sein und Leben; hinsichtlich dieser beiden Eigenschaften wird er Kronos und Zeus genannt. Ferner besitzt er das Erkenntnisvermögen, welches nach unserer Auffassung als Aphrodite bezeichnet wird. Ohne Erleuchtung von Gott ist dieses seiner Natur nach formlos und finster

wie das Vermögen des Auges, bevor in dasselbe das Sonnenlicht eindringt. Diese Finsternis stellt nach unserer Meinung Penia vor, also gewissermaßen das Fehlen des Lichtes. Aber dieses auf einem natürlichen Triebe beruhende Erkenntnisvermögen fängt, seinem Erzeuger zugewandt, von ihm den göttlichen Lichtstrahl auf, nämlich Poros, den Überfluß, in welchem, gleichsam wie in einem Samenkeim, die Urbilder aller Dinge eingeschlossen sind. Durch dieses Lichtstrahles Flammen entzündet sich jener natürliche Trieb. Diese Feuersglut und Inbrunst, welche aus der vorhergehenden Dunkelheit und dem hinzugetretenen Lichtfunken entspringt, ist Eros, entsprossen aus der Dürftigkeit und dem Überflusse im Garten des Zeus, d. h. im Schatten des Lebens. Sogleich nämlich nach seinem Eintritt in das Leben stellt sich bei ihm ein glühendes Verlangen nach Vernunfterkenntnis ein.

Warum wird aber Poros als trunken vom Nektar eingeführt? Weil er vom Tau[17]) der göttlichen Lebensfülle überfließt. Warum ist Eros einerseits reich, andrerseits dürftig? Weil wir weder nach etwas zu verlangen pflegen, was sich vollständig in unserem Besitz befindet, noch nach dem, dessen wir vollkommen bar sind[18]). Warum sollte man sich, da ein jeder nur das erstrebt, was ihm fehlt, um das, was man vollständig besitzt, noch weiter bemühen? Da nun ferner niemand etwas begehrt, wovon er keine Kenntnis hat, so muß uns notwendigerweise der Gegenstand unserer Liebe auf irgendeine Art bekannt sein, ja, es genügt nicht, einige Kenntnis von ihm zu haben; denn vieles uns Bekannte pflegen wir zu verabscheuen. Also ist es vielmehr nötig, daß wir ihn für ersprießlich und angenehm halten. Auch würden wir schwerlich zu großer Zuneigung bewogen werden, wenn uns das, was uns angenehm schien, nicht leicht zu erlangen dünkte.

Man liebt also einen Gegenstand, den man noch nicht vollständig besitzt, man kennt ihn aber durch das Denken der Seele, hält ihn für angenehm und hofft, ihn erlangen zu können. Diese Erkenntnis, Meinung und Hoffnung sind sozusagen eine Vorausnahme des abwesenden Gutes für die Gegenwart. Man würde es ja nicht ersehnen, wenn es nicht Gefallen erregte, und es würde nicht gefallen, wenn man nicht einen Vorgeschmack von ihm hätte. Eben darum, weil die Liebenden das, was sie begehren, zum Teil besitzen und zum Teil nicht besitzen, heißt es nicht mit Unrecht, die Liebe sei eine Mischung von Mangel und Überfluß. Daher wendet sich die höhere Aphrodite, durch das erste Kosten des göttlichen Lichtstrahls entflammt und von Liebe hingerissen, zu der ungeminderten Fülle des ganzen Lichtes hin. Durch diesen Aufschwung schließt sie sich inniger an ihren Erzeuger an und erstrahlt sogleich helleuchtend in seinem vollsten Lichtglanze. Nunmehr treten die Urbegriffe aller Dinge, welche in dem von uns Poros genannten Lichtstrahle zuerst unklar und verworren waren, in dem als Aphrodite bezeichneten Vermögen aufsteigend, klarer und deutlicher hervor.

In dem gleichen Verhältnis, wie der Engel zu Gott, steht die Weltseele zu dem Engel und zu Gott. Indem sie sich nämlich zu den höheren Wesenheiten hinwendet, empfängt sie gleichfalls von ihnen den Lichtstrahl, flammt auf und erzeugt in diesem Akte den Eros, welcher aus Mangel und Überfluß besteht. Hierdurch nun ausgestattet mit den Urformen aller Dinge, bewegt sie nach deren Vorbilde die Himmelssphären und bringt mit ihrem Zeugungsvermögen jenen ähnliche Formen in der Materie der Elemente hervor. Wiederum erblicken wir hier eine zweifache Aphrodite: die eine ist ihr Vermögen dieser Seele, die höheren Wesenheiten zu erkennen, die andere ihr Vermögen, die niederen Dinge

hervorzubringen. Das erstere ist nicht der Seele eigentümlich, sondern eine Nachahmung der von dem Engelsgeiste geübten Anschauung; das zweite ist der Seele eigentümlich. So oft wir daher eine Aphrodite in der Seele annehmen, verstehen wir unter dieser ihr eigentümlichen Aphrodite ihre natürliche Kraft. Wenn wir hingegen deren zwei annehmen, dann verstehen wir dies in dem Sinne, daß die eine der Seele gemeinschaftlich mit dem Engel, die andere aber ihr allein angehöre.

Es seien also zwei Aphroditen in der Seele: eine himmlische und eine niedere, und jede von beiden habe ihren Eros! Die himmlische habe den Eros, um die göttliche Schönheit zu denken, die niedere habe ihren, um diese selbe Schönheit in der Weltmaterie hervorzubringen. Denn die Herrlichkeit, welche sie schaut, will sie getreu nach Maßgabe ihres Vermögens dem Triebwerke des Weltalls mitteilen. Eine wie die andere ist hingerissen zum Zeugen der Schönheit, jede aber auf ihre eigene Art. Die himmlische Aphrodite ist bestrebt, in sich selbst mit ihrer Denkkraft das getreue Ebenbild der überirdischen Wesenheiten darzustellen, die niedere bemüht sich, die Schönheit des Übersinnlichen, welche in ihr durch das Überströmen der göttlichen Samenkeime zur Empfängnis gelangte, in dem Weltstoffe auszugebären. Den ersten Eros bezeichnen wir zuweilen als einen Gott, weil er zu den göttlichen Wesenheiten hinstrebt; zumeist aber nennen wir ihn einen Dämon, weil er eine mittlere Stellung zwischen dem Mangel und dem Überflusse einnimmt. Den zweiten Eros hingegen nennen wir immer einen Dämon, weil er offenbar einer bestimmten Neigung zur Körperlichkeit folgt und zur niederen Weltregion hinstrebt. Diese Neigung ist Gott fremd und entspricht vielmehr dem Wesen der Dämonen.

8. Kapitel.

In allen Seelen befinden sich zwei Eroten, in unserer aber fünf.

Diese beiden Aphroditen und diese beiden Eroten befinden sich nicht nur in der Weltseele, sondern auch in den Seelen der Sphären, der Gestirne, der Dämonen und der Menschen. Da nun alle Seelen der Naturordnung gemäß auf die erste Seele zurückzuführen sind, so müssen die Eroten aller Seelen zu dem Eros der Urseele in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Aus diesem Grunde bezeichnen wir diese Eroten einfach als Dämonen und jenen Ureros nach dem Vorgange der der Diotima als den großen Dämon. Er gibt acht auf jeden in der Welt und läßt die Herzen nicht träge werden, sondern regt sie allenthalben zur Liebe an.

In uns aber befinden sich nicht nur zwei, sondern fünf Eroten. Die beiden äußersten werden als Dämonen, die drei mittleren außer mit diesem Namen auch als Triebe bezeichnet. Zweifellos besteht im Geiste des Menschen ein ewiger Liebesdrang, die göttliche Schönheit zu schauen; um seinetwillen widmen wir uns dem Studium der Philosophie sowohl wie der Betätigung der Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Ferner besteht in dem Zeugungsvermögen ein verborgener Anreiz, Nachkommenschaft hervorzubringen. Dieser andauernde Liebestrieb regt uns unablässig an, in der Gestalt der Kinder ein gewisses Ebenbild der überirdischen Schönheit auszuprägen. Diese beiden Eroten wirken beständig in uns und sind jene beiden Dämonen, welche nach Platon unseren Seelen stets gegenwärtig sind und von denen der eine uns aufwärts, der andere uns abwärts zieht. Der eine wird Kalodaimon, d. h.

guter Geist, der andere Kakodaimon, d. h. böser Geist, genannt[19]). In Wirklichkeit sind beide gut; denn die Erzeugung von Nachkommenschaft ist als ebenso notwendig und ehrbar anzusehen, wie die Erforschung der Wahrheit. Der zweite wird aber aus dem Grunde böse genannt, weil er um unseres ausschweifenden Gebrauchs willen uns zuweilen beunruhigt, indem er die Seele von ihrem vornehmsten Gut, der Erforschung der Wahrheit, ablenkt und zu niedrigen Verrichtungen hinzieht.
Inmitten zwischen diesen beiden gibt es in uns noch drei Eroten: da diese in der Seele nicht so unwandelbar begründet sind wie die beiden anderen, sondern einen Anfang haben, wachsen, abnehmen und hinschwinden, so sind sie richtiger Gemütsbewegungen oder Triebe als Dämonen zu nennen. Von diesen drei Eroten nimmt der eine genau die Mitte zwischen den eben besprochenen äußersten ein; die beiden anderen neigen mehr zu je einem von diesen letzteren hin.
Wenn nun die Gestalt irgendeines Körpers seiner Idee im göttlichen Geiste entsprechend ausgefallen ist, weil sich die Materie in geeignetem Zustand befand, so dringt sie, den Augen sich darbietend, durch diese in den Lebensgeist ein und findet sogleich bei der Seele Gefallen, da sie mit den Gedankenformen übereinstimmt, welche sich als Urbilder dieses Dinges in unserem Geiste sowohl wie unserem Zeugungsvermögen befinden und uns im Anbeginn von Gott eingegeben sind.
Jene drei Eroten entspringen daraus, daß wir zu einer von drei Lebensarten geboren und erzogen sind, nämlich der betrachtenden, der tätigen oder der genußsüchtigen. Wenn wir zu der betrachtenden neigen, so erheben wir uns durch die Anschauung der körperlichen sogleich zur Betrachtung der geistigen und übersinnlichen Form. Wenn wir zur Wollust neigen, so sinken wir vom Anschauen sogleich zum Gelüste des Berührens.

Neigen wir aber zu der tätigen und sittlichen Lebensart, so verharren wir bei der Freude des Anschauens und des geselligen Umgangs. Die ersten sind so geistvoll, daß sie sich am höchsten erheben; die letzten sind so plump, daß sie zum Niedrigsten hinabsinken; die mittleren halten eine mittlere Richtung ein.

Jede Liebe also beginnt mit dem Anschauen. Die Liebe des betrachtenden Menschen aber erhebt sich vom bloßen Sehen zur geistigen Anschauung; die Liebe des Wollüstigen erniedrigt sich vom Sehen zum Betasten, während die Liebe des tätigen Menschen bei dem äußeren Anschauen stehen bleibt. Die Liebe des Betrachtenden steht dem oberen Dämon viel näher, als dem unteren, die des Wollüstigen dagegen dem unteren, während die des Tätigen sich im gleichen Abstand zwischen beiden hält.

Diese drei Eroten erhalten drei Benennungen: der Eros des Betrachtenden wird als göttlich, der des Tätigen als menschlich und der des Wollüstigen als tierisch bezeichnet.

9. Kapitel.

Von den Leidenschaften, welche den Liebenden wegen der Mutter des Eros innewohnen.

Bisher haben wir auseinandergesetzt, daß Eros ein aus der Dürftigkeit und dem Überflusse entsprossener Dämon ist und daß er in fünf Arten besteht. Im weiteren werden wir im Anschluß an die Worte der Diotima erörtern, welche Gemütsbewegungen und Leidenschaften in den Liebenden aus dem so beschaffenen Wesen des Eros entstehen. Die Worte der Diotima lauten: „Da Eros am Geburtstage der Aphrodite gezeugt ward, so ist er ihr Begleiter und trägt Verlangen nach dem

Schönen; denn Aphrodite ist überaus schön. Als Kind der Dürftigkeit ist er hager, dürr und unansehnlich, barfüßig, demütig, ohne Obdach, ohne Lager und Bedeckung schläft er vor den Türen, auf der Straße, unter freiem Himmel und ist er allzeit bedürftig. Als Sohn des Überflusses aber stellt er schönen und guten Personen nach, ist er mutig, kühn, wild, ungestüm, listig, verschlagen, ein Fallensteller, schmiedet er immer neue Ränke, strebt er nach Einsicht, ist er beredt, philosophiert er sein ganzes Leben lang, ist er ein mächtiger Hexenmeister mit Zauberwort, bösem Blick und Zaubertränken[20]) und Sophist. Seiner Natur nach ist er weder durchaus unsterblich noch durchaus sterblich. Bald blüht er auf und gedeiht an einem und demselben Tage, sobald er Überfluß hat; bald schwindet er hin und erholt sich wieder: dies beruht auf der Natur seines Vaters. Dann aber geht, was er gewonnen hat, wiederum verloren. Darum ist Eros weder bettelarm noch reich und steht inmitten zwischen Weisheit und Unverstand."

Soweit Diotima! Wir wollen ihre Worte in möglichster Kürze erklären.

Die eben beschriebenen Eigenschaften findet man zwar bei allen Arten der Eroten, am deutlichsten ausgesprochen aber bei den mittleren, welche uns besonders vertraut sind. „Am Geburtsfeste der Aphrodite gezeugt, ist er ihr Begleiter", das bedeutet: da Eros zugleich mit jenen überirdischen Geistern, welche wir die venerischen nennen, gezeugt ist, lenkt er naturgemäß unsere Seelen aufwärts zum Übersinnlichen.

„Er trägt Verlangen nach dem Schönen, weil Aphrodite von höchster Schönheit ist", d. h.: er entfacht in den Seelen das Verlangen nach der höchsten göttlichen Schönheit, weil er der Sphäre jener Geister entstammt, welche Gott nahe stehen und deshalb von seiner Herr-

lichkeit erleuchtet werden und uns zu denselben Lichtstrahlen emporheben.

Da ferner das Leben aller beseelten Wesen und aller Gewächse sowie die Fruchtbarkeit der Erde auf der Wärme und Feuchtigkeit beruht, deutete Diotima, um die Dürftigkeit des Eros darzulegen, darauf hin, daß ihm beides, Feuchtigkeit sowohl wie Wärme fehle, und zwar mit den Worten: „Eros ist dürr, hager und unansehnlich.“ Wer wüßte nicht, daß dürr und trocken dasjenige ist, dem die Feuchtigkeit fehlt, und wer wird bestreiten, daß bleiches und fahles Aussehen von Mangel an Blutwärme herrührt. Werden doch durch lange andauernde Liebesleidenschaft die Menschen bleich und mager, weil das natürliche Vermögen zur gleichzeitigen Ausübung zweier verschiedener Verrichtungen nicht ausreicht. Die Willenskraft des Liebenden geht ganz im ununterbrochenen Denken an die geliebte Person auf. Nach der gleichen Richtung hin ist auch die gesamte Kraft seiner natürlichen Leibesbeschaffenheit in Anspruch genommen, und deshalb wird die Speise in seinem Magen schlecht verdaut. Daher kommt es, daß der größere Teil unnütz verbraucht wird, der kleinere aber in schlecht verdautem Zustande zur Leber gelangt. Aus demselben Grunde wird dann auch dort die Verarbeitung mangelhaft zu Ende geführt. Mithin wird nur wenig und noch dazu schlecht bereitetes Blut durch die Gefäße getrieben, und deshalb magern dann alle Gliedmaßen ab und verkümmern, eben wegen des geringen und schlecht bereiteten Nahrungsstoffes. Zudem streben die Lebensgeister, welche Vehikel und Werkzeug der Seele sind, nach der Richtung, welche die beharrliche Neigung des Gemütes einhält. Die Lebensgeister entstehen aus der Wärme des Herzens, aus dem dünnsten Teile des Blutes. Die Seele des Liebenden ist hingerissen zu dem seiner Einbildungskraft eingepräg-

ten Bilde des Geliebten und zu der geliebten Person selber. Zu ihr werden auch die Lebensgeister hingezogen, und indem sie dorthin verfliegen, büßen sie andauernd ihre Kräfte ein. Daher bedarf es reinen Blutstoffes, um die fortwährend erschlaffenden Lebensgeister immer wieder neu zu beleben; dadurch werden die feinsten und klarsten Teile des Blutes ständig zur Wiederherstellung der unaufhörlich nach außen verfliegenden Lebensgeister verbraucht. Infolgedessen wird das reine klare Blut verzehrt, und das unreine, dicke und dunkle bleibt zurück. Dadurch trocknet der Körper aus und verkümmert, und die Liebenden werden melancholisch, weil sich die schwarze Galle durch das trockene, dicke und schwärzliche Blut vermehrt. Dieser Saft erfüllt mit seinen Dünsten das Haupt, trocknet das Hirn aus und quält unaufhörlich bei Tag und Nacht die Seele mit düsteren und schrecklichen Vorstellungen. So erging es dem epikureischen Philosophen Lucretius infolge einer lange währenden Liebe: zuerst in Liebeswahn und dann in Raserei verfallen, legte er schließlich Hand an sich[21]). Solche Schande stößt denjenigen zu, welche mit der Liebe Mißbrauch treiben und das zum Anschauen Bestimmte auf die sinnliche Begierde des Tastsinnes übertragen. Denn man erträgt leichter das Verlangen des Anschauens allein, als das Gelüste des Sehens und Berührens zugleich. Dies beobachteten schon die Ärzte des Altertums und erklärten die Liebe für ein der melancholischen Krankheit verwandtes Leiden, und der Arzt Rhazes[22]) empfahl, sie durch Beischlaf, Fasten, berauschende Getränke und körperliche Anstrengung zu behandeln.

Aber nicht nur bringt die Liebe die Menschen in den eben beschriebenen Zustand, sondern es neigen auch umgekehrt die von Natur so beschaffenen Menschen zur Liebe. Dies sind solche, in welchen die gelbe und die

schwarze Galle vorherrschen. Die gelbe Galle ist warm und trocken, die schwarze trocken und kalt. Jene nimmt im Körper die Stelle des Feuers und diese die Stelle der Erde ein. Daher meint Diotima mit „hager und trocken“ den Melancholiker, dessen Temperament der Erde entspricht, sowie mit „bleich und gelblich“ den Choleriker, dessen Temperament dem Feuer gleicht. Die Choleriker stürzen sich mit dem Ungestüm des feurigen Temperaments in den Liebestaumel wie in einen Abgrund. Die Melancholiker sind wegen der Trägheit des erdartigen Temperaments langsamer zur Liebe. Sind sie aber erst einmal im Netz, so zappeln sie, der Beständigkeit dieses Temperaments zufolge, sehr lange darin[23]).

Folglich wird Eros mit Recht als dürr und fahl beschrieben, da die so beschaffenen Menschen sich mehr als die anderen der Liebe hinzugeben pflegen. Nach meiner Meinung kommt dies daher, weil die Choleriker durch die Hitze der gelben Galle brennen, während die Melancholiker durch die Schärfe der schwarzen Galle aufgerieben werden, wie Aristoteles im siebenten Buche der Ethik behauptet[24]). Beide also quält unaufhörlich der lästige Saft und zwingt sie, ein Linderungsmittel von anhaltender Wirkung gegen die dauernde Beschwerde des Temperaments zu suchen. Als solches bietet sich hauptsächlich die Ergötzung durch die Musik und durch die Liebe dar; denn wir können uns keinem Vergnügen so ununterbrochen widmen, wie dem Wohlklange der Musik und der Betrachtung der Schönheit. Das Verlangen der übrigen Sinne ist bald befriedigt; hingegen das Gesicht und das Gehör ergötzen sich lange Zeit an Tönen und an bloßen Bildern[25]). Die Genüsse dieser beiden Sinne sind nicht nur anhaltender, sondern auch der menschlichen Gemütsanlage angemessener. Denn nichts ist für die Lebensgeister des menschlichen

Körpers passender, als die Stimmen und Gestalten der Menschen, besonders derjenigen, welche nicht nur der Gleichheit der Natur zufolge, sondern auch durch den Liebreiz ihrer Schönheit Wohlgefallen erregen. Darum suchen die Choleriker und Melancholiker besonders die Ergötzung an Gesang und an der schönen Form als einziges Heil- und Linderungsmittel gegen die Beschwerden ihrer Komplexion, und eben darum sind sie auch den Reizen der Liebe zugänglich. So war Sokrates, welchen Aristoteles für einen Melancholiker erklärte, seinem eigenen Geständnis zufolge überaus zur Liebe veranlagt[26]). Das gleiche können wir von der Dichterin Sappho annehmen, welche sich selbst als melancholisch und liebebedürftig beschrieb[27]). Auch unser Virgil, den sein Äußeres als Choleriker erscheinen läßt, lebte zwar keusch, war aber überaus zur Liebe geneigt[28]).

„Eros ist barfüßig". Diotima beschrieb Eros deshalb als barfüßig, weil die Liebenden dermaßen in Liebesangelegenheiten aufgehen, daß sie in allen ihren übrigen privaten sowohl wie öffentlichen Geschäften nicht mit der erforderlichen Behutsamkeit zu Werke gehen, sondern, ohne auf irgendeine Gefahr zu achten, sich von der Tollkühnheit fortreißen lassen. Deshalb geraten sie in ihrem Vorgehen[29]) in vielfache Gefahren, gerade wie jemand, welcher unbeschuht geht, oftmals von Steinen und Dornen verletzt wird.

„Niedrig". Das griechische Wort „chamaepetis"[30]) bedeutet „niedrig fliegend", und dergestalt beschrieb Diotima den Eros, weil sie sah, daß die Liebenden dann, wenn sie die Liebe mißbrauchen, sinnlos leben und um der niedrigsten Sorgen willen die höchsten Güter zugrunde gehen lassen. Sie geben sich in dem Maße den geliebten Personen hin, daß sie ganz in diese übergehen und unablässig ihr Wesen in Wort und Gebärde nachzuahmen streben. Wer würde wohl nicht

durch stetes Nachäffen von Mädchen und Knaben selbst weibisch und kindisch, ja schließlich ganz und gar zum Kinde und Weibe?

„Ohne Obdach". Die Behausung des menschlichen Denkens ist die Seele; die Wohnung der Seele ist der Lebensgeist; dessen Wohnstatt ist der Leib. Drei an der Zahl sind die Bewohner, drei die Behausungen. Jeder derselben wird um der Liebe willen obdachlos; denn alles Denken des Liebenden wendet sich vielmehr der Hingabe an den Geliebten, als seinem eigenen Wohle zu. Die Seele verläßt den Dienst ihres Leibes in dem Bestreben, in den Körper ihres Geliebten überzugehen. Der Lebensgeist, das Vehikel der Seele, verfliegt, wenn die Seele an einen anderen Ort eilt, gleichzeitig anderswohin. Mit dem Denken zugleich entweichen also auch die Seele und der Lebensgeist. Das Entweichen des Denkens hat Verblödung und Beunruhigung, das Entweichen der Seele hat Schwäche und Todesangst, das Entweichen des Lebensgeistes hat Herzklopfen und Atemnot zur Folge. In diesem Sinne ist Eros seines Heims, seines natürlichen Wohnsitzes und seiner ersehnten Ruhestatt beraubt.

„Ohne Lager und jegliche Bedeckung". Dies bedeutet, daß Eros weder hat, wo er ruhe, noch etwas, sich zu bedecken. Denn da jedes Ding zu seinem Ursprung zurückstrebt, so sucht das Feuer der Liebe, welches sich durch das Entgegentreten der schönen Erscheinung[31]) im Verlangen nach dem Geliebten entzündet hat, in den Körper, aus dem es entsprang, zurückzufliegen. In seinem Ungestüm reißt es das Verlangen und auch den Verlangenden mit sich. O grausames Geschick der Liebenden! O Leben, trostloser als jeglicher Tod, wenn eure Seele, nachdem sie durch den Überschwang der Liebe dem Leibe entrafft ist, nicht etwa noch die Gestalt des Geliebten gering schätzt und sich zu dem

Tempel des göttlichen Lichtglanzes aufschwingt, wo sie endlich Ruhe und Befriedigung finden wird!

„Ohne Bedeckung“. Wer wird in Abrede stellen, daß Eros nackt und bloß ist? Die Liebe läßt sich nicht verheimlichen. Viele Merkmale verraten sie ja: der stiere Blick, das stoßweise Sprechen, das abwechselnde Erröten und Erbleichen des Antlitzes, die häufigen Seufzer, das Schlottern der Gliedmaßen, das unaufhörliche Klagen, das maßlose und unangebrachte Lobreden, die jähe Entrüstung, das viele Selbstlob, die Zudringlichkeit, die kecke Sinnlichkeit, der grundlose Argwohn, die würdelose und knechtische Dienstfertigkeit. Kurz, wie bei der Sonne und dem Feuer das strahlende Licht Begleiterscheinung der Wärme ist, gehen aus dem inneren Brande der Liebe die äußerlichen Anzeichen hervor.

„Er schläft vor der Tür“. Die Türen der Seele sind die Augen und die Ohren. Durch diese geht vieles in die Seele ein, und ebenso offenbaren sich die Gemütsbewegungen sowie der Charakter am deutlichsten durch die Augen. Die Liebenden bringen die meiste Zeit damit zu, daß sie die Gestalt des Geliebten anschauen und seiner Stimme lauschen. Selten nur sammelt sich ihr Geist, da er zu oft durch die Augen und Ohren ausschwärmt.

Es heißt auch: „sie liegen auf der Straße“. Die Schönheit des Körpers muß gewissermaßen eine Straße sein [32]), auf welcher wir zu höherer Schönheit aufzusteigen beginnen. Daher bleiben diejenigen, welche sich im Kote ihrer Gelüste wälzen oder auch längere Zeit, als angemessen, im Anblicken zubringen, sozusagen auf der Straße zurück.

Es heißt auch, Eros „schlafe unter freiem Himmel“. Mit Recht: die Verliebten befassen sich ja ausschließlich mit einer Sache und vernachlässigen ihre eigentlichen

Angelegenheiten. Weil sie in das Gelag hinein leben, unterliegen sie allen Wechselfällen des Geschickes ebenso wie diejenigen, welche nackt unter freiem Himmel ihr Leben führen, allen Unbilden der Witterung ausgesetzt sind. Der Natur seiner Mutter zufolge ist er stets bedürftig. Da Eros von der Dürftigkeit abstammt, und da man sich seiner angeborenen Beschaffenheit nicht entäußern kann, ist er stets Mangel leidend und begierig. Denn solange es für die Liebe noch etwas zu erlangen gibt, glüht sie heiß; hat sie aber alles erreicht, so erlischt aus Mangel an Bedürfnis die Glut der zuvor maßlosen Leidenschaft.

10. Kapitel.

Von den Gaben, welche die Liebenden vom Vater des Eros empfangen haben.

Dies also sind die Folgen der Dürftigkeit, welche des Eros Mutter ist; aus dem Überfluß aber, seinem Vater, entspringt das Gegenteil des eben Beschriebenen. Worin nun dieses Gegenteil besteht, wird ein jeder aus dem Verständnis des Angeführten entnehmen. Beschrieben ward Eros vorhin als schlicht, unbedachtsam, niedrig und wehrlos. Hier aber werden die entgegengesetzten Eigenschaften aufgeführt, als da sind: listig, verschlagen, Fallensteller, Ränkeschmied, Nachsteller, der Klugheit beflissen, Philosoph, mutig, verwegen, gewalttätig, beredt, Zauberer und Sophist.

Derselbe Eros, welcher bewirkt, daß der Liebende in seinen übrigen Geschäften unbedacht und saumselig ist, macht ihn in Liebesangelegenheiten gewandt und verschlagen, so daß er mit erstaunlichen Schlichen die Gunst des Geliebten zu ergattern trachtet, indem er ihn mit List umgarnt, durch Dienstfertigkeit verblendet, mit

Beredsamkeit gefügig macht oder durch Gesang bezaubert. Dieselbe Tollheit, welche den Verliebten durch Dienstfertigkeit sich einschmeicheln läßt, verschafft ihm später auch die Waffen. Ist er gegen den Geliebten empört, so wird er wild; kämpft er für ihn, so ist er unbesieglich.

Die Liebe entspringt, wie gesagt, aus dem Sehen; dieses nimmt die Mitte ein zwischen dem Geist und dem Tastsinn. Daher kommt es, daß die Seele des Liebenden stets zerstreut ist und sich abwechselnd bald aufwärts, bald abwärts schwingt. Einmal erwacht das Gelüst der Berührung, dann wieder das Verlangen nach der himmlischen Schönheit; einmal siegt jenes, ein anderes Mal dieses. Das heißt aber: in denen, welche sittsam erzogen und im Vollbesitze einer durchdringenden Geistesanlage sind, behält das Verlangen nach der übersinnlichen Schönheit die Oberhand, in den anderen zumeist das Gelüste der Berührung.

Diejenigen Menschen, welche im Schlamme der Körperlichkeit untersinken, werden mit Recht als dürr, nackt, niedrig, wehrlos und untüchtig bezeichnet: als dürr, weil sie stets hungrig sind und niemals satt werden; als nackt, weil sie wie Wagehälse allen Gefahren ausgesetzt sind und wie schamlose Menschen der öffentlichen Schande verfallen; als niedrig, weil sie nichts Hohes und Herrliches denken; als wehrlos, weil sie dem schändlichen Gelüste unterliegen; als untüchtig, weil sie so stumpfsinnig[33]) sind, daß sie nicht merken, wohin die Liebe sie zieht, und statt zum Ziele zu gelangen, auf dem Wege zurückbleiben.

Anders die Menschen, deren Wesen den Gegensatz zu jenen bildet. Da sie an der wahren Seelenspeise sich erlaben, befriedigen sie sich in höherem Maße und erlangen sie höhere Befriedigung und geben sich mit größerer Seelenruhe der Liebe hin. Sie scheuen die

Schande und kümmern sich nicht um die schattenhafte Schönheit des Körpers; sie erheben sich in höhere Regionen und schlagen, gleichsam bewehrt, die niederen Leidenschaften in die Flucht, indem sie die Sinnlichkeit der Vernunft unterwerfen. Sie philosophieren in höchst sinnreicher und einsichtsvoller Weise derart, daß sie den Gestalten der Körper gleichsam als Fußspuren und Witterungen behutsam nachgehen und an der Hand derselben scharfsinnig die hehre Schönheit der Seele und der göttlichen Wesenheiten aufspüren. Indem sie in so besonnener Weise auf die Jagd gehen, erhaschen sie auch glücklich die gesuchte Beute.

Diese große Gabe stammt von dem Überflusse, dem Erzeuger des Eros; denn der Lichtstrahl der Schönheit, welcher Fülle und Vater der Liebe ist, besitzt das Vermögen, dahin zurückzustrahlen, woher er ausging, und hierbei reißt er den Liebenden mit sich. Dieser Lichtstrahl geht ursprünglich von Gott aus durch den Engel und die Seele, wie durch Glas, hindurch, um dann von der Seele aus in deren zu seinem Empfang bereiten Körper einzudringen[34]). Aus diesem schönen Körper[35]) leuchtet er dann hervor, und zwar besonders aus den Augen wie aus durchsichtigen Fenstern. Sogleich durcheilt er die Luft, dringt in die Augen des ihn Anschauenden ein, trifft die Seele und entzündet in ihr das Verlangen. Die verwundete Seele und das entzündete Verlangen führt er dann zur Heilung und Erquickung, indem er sie mit sich an den Ort zieht, woher er ausgegangen ist, und zwar in einer bestimmten Stufenfolge, nämlich zuerst zum Körper des Geliebten, dann zu der Seele, darauf zum Engel und schließlich zu Gott, dem Urquell des beschriebenen Lichtstrahles.

Dies nenne ich eine ersprießliche Jagd! Das ist ein erfolgreiches Fallenstellen der Liebenden! Deshalb nennt auch in Platons „Protagoras" ein Freund des

Sokrates diesen einen Jäger, nämlich mit folgenden Worten: „Woher, lieber Sokrates? Ich vermute, von der Jagd nach der schönen Erscheinung des Alkibiades?“ [36])
Ferner wird Eros Sophist und Zauberer genannt. Platon definiert in seinem „Der Sophist“ betitelten Dialog den Sophisten als einen aufgeblasenen arglistigen Wortfechter, welcher mittels verfänglicher Trugschlüsse Falsches als wahr erscheinen läßt und diejenigen, welche mit ihm disputieren, dazu führt, daß sie sich selbst widersprechen [37]). Dies widerfährt zuweilen den Liebenden sowohl wie den Geliebten. Denn die Liebenden nehmen öfters, geblendet von dem Nebel der Liebe Falsches für Wahres, indem sie die Geliebten für schöner, geistreicher und besser halten, als sie sind. Auch geraten sie durch das Ungestüm der Liebe in Widerspruch mit sich selbst; denn das Gelüste erstrebt anderes, als der Verstand für ratsam hält. Oftmals wechseln sie auch auf Geheiß der geliebten Person ihre Entschlüsse und widerstreben sich selbst, um anderen zuzustimmen. Ebenso gehen schöne Personen durch die List der Liebenden in das Netz, und solche, die zuvor halsstarrig waren, werden folgsam.
Weshalb aber wird Eros Zauberer genannt? Weil alle Macht der Zauberei auf der Liebe beruht. Die Wirkung der Magie besteht in der Anziehung, welche ein Gegenstand auf einen anderen auf Grund einer bestimmten Wesensverwandtschaft ausübt. Die Teile dieser Welt hängen, wie die Gliedmaßen eines Lebewesens, alle von einem Urheber [38]) ab und stehen durch die Gemeinschaft ihrer Natur in Zusammenhang. Wie also in uns das Gehirn, die Lunge, das Herz, die Leber und die übrigen Körperteile voneinander etwas empfangen, sich gegenseitig fördern und untereinander in Mitleidenschaft stehen, so hängen die Teile dieses großen Lebewesens, d. h. alle Weltkörper in ihrer Gesamtheit, untereinander

zusammen und teilen einander ihr Wesen mit. Aus dieser allgemeinen Verwandtschaft entspringt gemeinsame Liebe, aus dieser die gegenseitige Anziehung: und dies ist die wahre Magie.

So wird durch Übereinstimmung der Natur von der Wölbung der Mondsphäre das Feuer, von der Wölbung der Feuersphäre in gleicher Weise die Luft aufwärts, von dem Mittelpunkte des Weltalls die Erde abwärts[39]) gezogen und das Wasser von seinem Standorte fortgeleitet. Eben deshalb zieht der Magnet das Eisen, der Bernstein den Strohhalm und der Schwefel das Feuer an, wendet die Sonne Blüten und Laub zu sich hin, setzt der Mond das Wasser[40]) und der Mars die Winde in Bewegung, locken die verschiedenen Kräuter die mannigfachen Arten von Lebewesen zu sich hin. In gleicher Weise wird in der Menschheit jedes Individuum von seinem Wohlgefallen geleitet. Folglich sind die Werke der Magie Wirkungen der Natur, und die Kunst ist nur Vermittlerin. Wenn nämlich zur harmonischen Verbindung der Naturen noch etwas fehlt, dann tritt im rechten Zeitpunkt die Kunst mittels bestimmter Dämpfe, Zahlen, Figuren und Qualitäten ergänzend ein. So bringt beim Ackerbau die Natur das Getreide hervor, und die Kunst hilft die Materie zubereiten.

Diese magische Kunst schrieben die Alten den Dämonen zu; denn diese kennen die Wahlverwandtschaften der Naturdinge sowohl wie die zwischen ihnen bestehende Harmonie und wissen das etwa fehlende Einvernehmen wiederherzustellen. Von einigen Philosophen heißt es, sie hätten mit diesen Dämonen Freundschaft unterhalten, entweder auf Grund eines natürlichen Verhältnisses, wie Zoroaster und Sokrates, oder auf Grund eines Kultus, wie Apollonios und Porphyrios[41]). Es wird auch berichtet, die Dämonen hätten sich jenen im Wachen durch Stimmen, Zeichen und wunderbare Erscheinun-

gen, im Schlafe durch Offenbarungen und Gesichte kund getan. Demnach scheinen jene durch ihre freundschaftlichen Beziehungen zu den genannten Geistern Magier geworden zu sein, in dem gleichen Sinne, wie die Dämonen Magier sind, indem sie die Wahlverwandtschaft der Naturdinge kennen. Wird doch auch die Natur wegen der in ihr herrschenden gegenseitigen Liebe Zauberin genannt[42]). Zudem bezaubern schöne Personen den, welcher sie viel ansieht, mit dem Blick, und die Verliebten nehmen durch die Macht der Beredsamkeit und durch Gesänge die geliebten Personen für sich ein, ködern und fangen sie durch Dienstleistungen und Geschenke gleichsam wie durch Zaubermittel. Darum besteht kein Zweifel daran, daß Eros ein Zauberer ist; denn alle magischen Kräfte beruhen auf der Liebe, und das Wirken des Liebesgottes vollzieht sich gewissermaßen durch Zauberblicke, Zaubersprüche und Zaubertränke[43]).

„Er ist weder vollkommen sterblich noch unsterblich." Die Liebe ist nicht sterblich, weil die beiden Eroten, welche wir als Dämonen bezeichnen, in uns unvergänglich sind. Sie ist auch nicht unsterblich, weil die drei Eroten, welche wir inmitten jener beiden annehmen, sich unaufhörlich verändern, wachsen und abnehmen. Zudem ist im Begehrungsvermögen des Menschen von Anbeginn seines Lebens eine Glut entzündet, welche nie erlischt. Diese läßt die Seele keine Ruhe in sich finden, sondern treibt sie unablässig dazu an, sich mit Ungestüm an irgend etwas zu hängen.

Die Anlagen der Menschen sind verschieden. Daher leitet die unaufhörliche Inbrunst des Begehrungsvermögens, der angeborene Eros, die einen zu den schönen Wissenschaften, andere zur Musik oder zur bildenden Kunst, andere wieder zum sittlichen Lebenswandel oder zum Leben der Frömmigkeit[44]), einige zu Ehrenstellen,

manche zum Zusammenraffen von Geld, viele zur Schlemmerei und andere zu anderen Dingen, ja auch denselben Menschen in seinen verschiedenen Lebensaltern zu verschiedenen Neigungen. Die gleiche Inbrunst heißt also unsterblich und sterblich: unsterblich, weil sie niemals erlischt und eher den Stoff wechselt, als daß sie verginge; sterblich, weil sie nicht immer auf denselben Gegenstand gerichtet ist, sondern stets neues Ergötzen sucht, sei es wegen Veränderung ihres Wesens oder wegen Überdrusses an demselben Gegenstande. Mithin lebt diese Inbrunst, wenn sie in einer Hinsicht erstirbt, in einer anderen wieder auf. Unsterblich heißt sie auch, weil man die Erscheinung, zu welcher man einmal Neigung gefaßt hat, immer liebt. Denn solange eine und dieselbe Erscheinung in einem und demselben Menschen sich selbst gleich bleibt, liebt man sie in ihm. Ist sie aber von ihm gewichen, so ist in ihm nicht mehr dieselbe Erscheinung, welche du vordem liebtest. An ihre Stelle trat eine neue, und diese liebst du nicht, da du sie auch zuvor nicht geliebt hast. Dennoch hörst du nicht auf, die frühere zu lieben. Doch merke nun den Unterschied: Erst sahst du die ursprüngliche Erscheinung in einem anderen; nun siehst du sie in dir selber! Diese sich gleich bleibende Erscheinung, welche deinem Gedächtnis fest eingeprägt ist, liebst du unaufhörlich, und so oft sie sich dem Auge deiner Seele vorstellt, entflammt sie dich zur Liebe. Daher wandelt uns jedesmal, wenn wir einer einst geliebten Person begegnen, Erregung an: entweder spüren wir Herzklopfen oder Schwachwerden der Leber; manchmal flimmert es auch vor den Augen, und das Gesicht überzieht sich mit mannigfaltigen Farben, wie feuchte Luft, wenn ihr die Sonne gegenübersteht, den Regenbogen erscheinen läßt. Denn die Gegenwart der geliebten Person erweckt die Vorstellung von ihr, welche

zuvor in der Seele des Liebenden schlummerte, führt sie vor sein geistiges Auge und entfacht gleichsam wieder das Feuer, welches unter der Asche ruhte. Aus diesem Grunde wird Eros unsterblich genannt.
Jedoch auch sterblich heißt er: denn obgleich die Vorstellung des geliebten Angesichtes stets dem Herzen fest eingeprägt ist[45]), bietet es sich doch nicht gleichmäßig dem Auge der Seele dar, und daher hat es den Anschein, als ob die Neigung abwechselnd aufwalle und sich wieder abkühle. Dazu kommt noch, daß weder die tierische noch die menschliche Liebe jemals ohne Unwillen bestehen kann. Wer wäre wohl nicht empört gegen den, welcher ihm die Seele geraubt hat?
In dem Maße, wie die Freiheit angenehm, ist die Knechtschaft lästig. Darum haßt und liebt man die schönen Personen zugleich. Man haßt sie als Räuber und Mörder; man liebt und verehrt sie als Spiegel, aus welchen das himmlische Licht widerstrahlt. Du weißt nicht, du Armer, was du beginnen sollst. Du weißt, Unglücklicher, weder aus noch ein. Du möchtest dich nicht in der Gesellschaft deines Mörders befinden, und doch möchtest du nicht leben ohne seine beseligende Gegenwart. Du kannst nicht bei dem weilen, der dich mordet, und kannst doch nicht leben ohne ihn, der mit so vielen Liebkosungen dich dir selber raubt und dich ganz für sich in Besitz nimmt. Du möchtest ihm entgehen, der mit seinen Flammen dich versengt, und möchtest doch nicht von seiner Seite weichen, um durch ihn, der dich besitzt, mit dir selber vereint zu bleiben. Du suchst dich, Unseliger, außerhalb deiner selbst und drängst dich an deinen Räuber, um dich, der du Gefangener bist, hin und wieder auszulösen! O Tor, du möchtest nicht lieben, weil du nicht sterben möchtest; ebensowenig möchtest du nicht lieben, weil du das Abbild des Übersinnlichen verehren zu müssen meinst! Durch

diesen Wechsel der Gemütsbewegung also kommt es, daß sozusagen in jedem Augenblick die Liebe hinwelkt und wieder aufblüht.

Endlich stellt Diotima den Eros inmitten zwischen Weisheit und Unwissenheit. Die Liebe erwählt ja Schönes zu ihrem Gegenstand; das Schönste von allem aber ist die Weisheit. Nach ihr also strebt sie. Wer aber nach Weisheit strebt, besitzt sie noch nicht vollkommen. Denn wer würde etwas erstreben, was er schon besitzt? Jedoch ermangelt er ihrer auch nicht durchaus. Darin wenigstens ist er weise, daß er seine Unwissenheit einsieht. Wer nicht weiß, daß er unwissend ist, kennt ebensowenig das Wesen der Dinge wie sein Nichtwissen und trägt kein Verlangen nach der Wissenschaft, da er gar nicht gewahr wird, daß er ihrer unkundig ist.

So beschrieb Diotima die Beschaffenheit des Eros. Das Wesen der übersinnlichen Schönheit besteht nach ihr in der Anmut, Vollkommenheit und Seligkeit. Ihre Anmut zeigt sich darin, daß sie durch ihren Reiz das Verlangen aller Wesen anzieht; ihre Vollkommenheit, daß sie alles, was sie an sich zog, mit ihren Strahlen erleuchtet und zur Vollendung führt; ihre Seligkeit, daß sie das von ihr Erleuchtete mit ewigen Gütern sättigt.

11. Kapitel.

Die Ersprießlichkeit des Eros zufolge seiner Begriffsbestimmung.

Nachdem Diotima den Ursprung des Eros und seine Beschaffenheit dargelegt hatte, erklärte sie auch, zu welchem Ziele er führt und wozu er den Menschen ersprießlich ist, folgendermaßen.

Wir alle tragen Verlangen nach Gütern, und zwar nicht nur nach ihrem vorübergehenden, sondern auch nach ihrem dauernden Besitz. Doch alle Güter der Sterb-

lichen unterliegen der Veränderung und schwinden hin. Schließlich würden sie alle verloren gehen, wenn nicht an Stelle derer, welche dahin gehen, unaufhörlich neue Güter treten würden. Damit nun unsere Güter Bestand haben, suchen wir die zugrunde gehenden wiederherzustellen. Die Wiederherstellung wird durch Erzeugung bewirkt. Daher besteht in jedermann der Zeugungstrieb. Das Zeugungsvermögen aber ist, weil es durch die Fortdauer die sterblichen Wesen den göttlichen gleichartig macht, zweifellos eine göttliche Gabe.

Die übersinnlichen Wesenheiten sind schön, und darum ist ihnen das Häßliche zuwider, das Schöne hingegen gleichartig und vertraut. Infolgedessen vollzieht sich die Zeugung, welche göttliches Wirken ist, vollkommen und leicht in einem schönen Objekt; für den entgegengesetzten Fall gilt das Gegenteil. Darum bevorzugt der Zeugungstrieb schöne Individuen und meidet die häßlichen. Wenn ihr also fragt, worin die Liebe des Menschen bestehe und wozu sie diene, nun wohl: sie ist das Verlangen, im schönen Objekt zu zeugen und immerwährendes Leben in sterblichen Wesen zu erhalten. Dies ist die Liebe der Erdenmenschen, dies der Zweck ihres Liebestriebes!

In Wirklichkeit bewahrt jeder Sterbliche in der Zeit, während welcher er, wie man sagt, lebt und als derselbe existiert, keineswegs vollkommene Sichselbstgleichheit, sondern erneuert sich unaufhörlich nach Platons Wort, legt das Alte ab in bezug auf Haare, Fleisch, Knochen, Blut und den gesamten Körper. Und nicht nur der Leib, sondern auch die Seele macht diesen Prozeß durch: unaufhörlich wechseln der Charakter, die Gewohnheiten, Anschauungen, Triebe, Geschmacksrichtungen, Leiden und Befürchtungen. Keines von diesen bleibt dasselbe und sich gleich: das Frühere vergeht, und Neues tritt an seine Stelle. Ja, was noch er-

staunlicher ist, auch die Kenntnisse unterliegen den gleichen Bedingungen: nicht nur schwindet die eine Erkenntnis, und eine andere tritt an ihre Stelle, so daß wir hinsichtlich unserer Erkenntnisse uns nicht gleichbleiben, sondern auch jede einzelne Erkenntnis erleidet dasselbe; denn Nachdenken und Erinnerung sind gewissermaßen ein Wiederaufnehmen eines verloren gegangenen Wissens. Das Vergessen ist sozusagen ein Abgang des Wissens; das Nachdenken hingegen stellt im Gedächtnis einen neuen Zustand des Wissens an Stelle des entschwundenen her, so daß dieses scheinbar das gleiche bleibt. Auf diese Weise behält das Veränderliche in der Seele und im Körper Bestand, jedoch nicht, weil es sich stets gleich bliebe — denn dies ist allein den übersinnlichen Wesenheiten eigentümlich —, sondern das Verschwindende hinterläßt einen ihm gleichenden Nachfolger. Durch dieses Hilfsmittel verähnlicht sich das Sterbliche dem Unsterblichen.

Beiden Teilen der Seele also, dem sowohl, welchem das Erkennen, als auch dem, welchem die Leitung des Körpers zukommt, ist der Zeugungstrieb eingepflanzt, um dauerndes Leben zu erhalten. Der Trieb[46]), welcher dem den Körper lenkenden Teile innewohnt, nötigt uns sogleich von Anbeginn, nach Speise und Trank zu verlangen, damit aus den Nahrungsmitteln die Säfte entstehen zum Ersatze dessen, was uns fortwährend verloren geht. Durch diese Erzeugung nährt sich und wächst der Körper. Ist er dann herangewachsen, so treibt jener Liebestrieb den Samen hervor und erregt die sinnliche Lust zur Erzeugung von Kindern, damit das, was in sich selbst keinen dauernden Bestand hat, in dem ihm gleichartigen Sproß sich für immer erhalte. Auch der Zeugungstrieb, welcher dem erkennenden Teile der Seele innewohnt, bewirkt, daß die Seele die Wahrheit sucht als die ihr zukommende Nahrung, um sich

dadurch auf ihre Weise zu nähren und zu wachsen. Wenn aber etwas durch Vergessen der Seele entfallen ist oder durch Lässigkeit in ihr schlummert, dann erweckt er es sozusagen wieder durch den Fleiß des Nachdenkens, indem er das durch Vergessen verloren Gegangene oder durch Lässigkeit Schlummernde wieder in den Geist zurückruft.

Ist die Seele herangereift, dann regt sie der Liebestrieb mit glühendem Verlangen an, zu lehren und zu schreiben, damit durch das in seinen Schriften oder in den Seelen seiner Schüler erzeugte Wissen die Intelligenz und das wahre Wesen[47]) des Urhebers in der Menschheit verewigt werde. Auf diese Weise bleiben durch das Wirken des Liebestriebes Leib und Seele des einzelnen Menschen anscheinend in der übrigen Menschheit dauernd bestehen.

Beide Eroten suchen das Schöne. Derjenige Trieb, welcher den Körper lenkt, sucht naturgemäß den ihm zugehörenden Leib mit den feinsten, schmackhaftesten und herrlichsten Speisen zu ernähren und wünscht, mit einem schönen Weibe schöne Kinder zu zeugen. Der Liebestrieb aber, welcher der Seele angehört, ist bestrebt, diese mit den herrlichsten und erhabensten[48]) Lehren zu erfüllen und sowohl in schöner und geschmackvoller Schreibart ein dem ihrigen gleichartiges Wissen zu verbreiten wie durch Unterricht ein Abbild ihres Wissens in einer anderen schönen Seele zu erzeugen. Unter einer schönen verstehe ich eine scharfsinnige und wohlveranlagte Seele. Zwar können wir die Seele und mithin auch ihre Schönheit nicht sehen; wohl aber sehen wir den Leib, welcher Abbild und Schattenriß der Seele ist. Daher schließen wir mutmaßend, daß in einem wohlgestalteten Körper auch eine schöne Seele sei; aus diesem Grunde unterrichten wir mit Vorliebe schöne Menschen.

12. Kapitel.

Die beiden Eroten. Der Seele ist die Idee der Wahrheit angeboren.

Zur Genüge haben wir über die Begriffsbestimmung des Liebestriebes gehandelt. Jetzt wollen wir die Unterscheidung erklären, welche in bezug auf ihn auf Grund der Fruchtbarkeit des Leibes und der Seele gemacht wird. Platons Worte lauten: „Bei allen Menschen gehen sowohl der Leib wie die Seele schwanger". Dem Körper sind von Natur die Samenkeime aller körperlichen Dinge einverleibt. Demzufolge brechen in bestimmten Zeitabschnitten die Zähne hervor, wachsen die Haare, sproßt der Bart und schwillt der Samen an. Wenn nun der Leib fruchtbar ist und von Samen überquillt, um wieviel mehr muß die Seele, welche doch edler als der Körper ist, Überfluß haben und von Anbeginn die Samenkeime aller ihr zugehörenden Dinge in sich tragen! Von Anbeginn also wurden der Seele die Begriffe der Sittlichkeit, der Künste und der Wissenschaften zuteil. Wenn sie daher recht gebildet ist, so bringt sie zur angemessenen Zeit die Früchte hervor. Daß der Seele die Begriffe aller Dinge angeboren sind, entnehmen wir aus ihrem Streben und ihrem Vermögen des Forschens, Erfindens, Urteilens und Vergleichens. Wer möchte in Abrede stellen, daß die Seele sich vom ersten Kindesalter an sehnt nach dem Wahren, Guten, Schönen und Ersprießlichen? Niemand verlangt nach etwas ihm Unbekanntem. Der Seele sind also gewisse Merkmale dieser Dinge eingeprägt, bevor sie nach ihnen verlangt. Um dieser Begriffe als sozusagen der Urbilder[49]) der genannten Dinge willen, schätzt er sie als begehrenswert.

In gleicher Weise wird hinsichtlich des Forschens und Erfindens der Beweis folgendermaßen geführt. Wenn Sokrates den Alkibiades in einer Schar von Menschen sucht, ihn mithin irgendeinmal wiederzufinden hat, so muß sich im Geiste des Sokrates ein bestimmtes Vorstellungsbild von Alkibiades befinden, damit er weiß, welchen Menschen er vor den übrigen sucht und ihn in der großen Menge von den übrigen unterscheiden kann. Ebenso würde die Seele diese vier Qualitäten, nämlich die Wahrheit, die Güte, die Schönheit und die Ersprießlichkeit weder suchen noch sie jemals finden, wenn sie nicht irgend ein bestimmtes Merkmal in sich trüge, an der Hand dessen sie jene mit Erfolg suchen könnte, so daß sie sie wiedererkennt, wenn sie ihnen begegnet und sie von ihrem Gegenteil recht unterscheidet.

Nicht nur für das Verlangen, das Forschen und Erfinden gilt dieser Beweis, sondern auch für das Urteilen. Ein jeder, welcher irgend jemand für seinen Freund oder Feind hält, kennt die Begriffe von Freundschaft und Feindschaft. Wie würden wir nun tagtäglich, wie es unsere Gewohnheit ist, viele Dinge als wahr oder falsch, gut oder schlecht, und zwar richtig, beurteilen können, wenn wir nicht zuvor auf irgendeine Weise Kenntnis von der Wahrheit und Güte hätten? Wie könnten gar so viele, welche in der Baukunst, der Musik, der Malerei und den übrigen Künsten dieser Art, ja auch in der Philosophie vollkommene Laien sind, häufig Werke aus den bezeichneten Gebieten in zutreffender Weise anerkennen oder verwerfen, wenn ihnen nicht von Natur eine Idee oder ein Begriff davon zu eigen wäre.

Ferner tut uns das Vergleichen dasselbe dar. Jeder nämlich, welcher den Honig mit dem Wein vergleicht und jenen für süßer erklärt, als diesen, kennt ganz bestimmt die Eigenart des süßen Geschmackes. Ebenso

kennt, wer Speusippos und Xenokrates mit Platon vergleicht und Xenokrates für dem Platon ähnlicher erklärt, als Speusippos, ganz gewiß das Äußere Platons[50]). In gleicher Weise halten wir von vielen guten Dingen das eine für besser, als das andere. Weil uns also entsprechend der größeren oder geringeren Teilnahme[51]) am Wesen der Güter der eine Gegenstand besser erscheint, als der andere, muß uns notwendigerweise das Wesen des Guten bekannt sein. Außerdem fällen wir öfters ein zutreffendes Urteil über die Anschauungen der Philosophen oder auch anderer Gelehrter[52]) bezüglich ihrer größeren Wahrscheinlichkeit und Annehmbarkeit; wir müssen daher eine gewisse intellektuelle Anschauung der Wahrheit besitzen, um erkennen zu können, was ihr mehr entspricht. Aus diesem Grunde sind etliche Personen im Knabenalter, einige ohne Lehrer, andere, nachdem ihnen nur geringe Anfangsgründe beigebracht waren, zu großer Gelehrsamkeit gelangt. Solches wäre unmöglich ohne besondere natürliche Anlage. Ausführlich legte dies Sokrates drei Jünglingen dar: dem Phaidon, dem Theaitetos und dem Menon, und zeigte ihnen, daß, wenn die Kinder vernunftgemäß befragt werden, sie auf jedem Gebiete richtig antworten können, weil ihnen die Urbegriffe aller Künste und Wissenschaften angeboren sind[53]).

13. Kapitel.

In welchem Sinne in der Seele das Licht der Wahrheit ist.

Auf welche Weise aber diese Urbegriffe sich in der Seele vorfinden, erscheint bei Platon ungewiß. Wer seinen Jugendwerken folgt, nämlich dem „Phaidros“, dem „Phaidon“ und „Menon“, wird meinen, sie seien

von Anbeginn in der Substanz der Seele eingezeichnet wie Figuren auf einer Tafel. In diesem Sinne wurde im vorigen von mir sowohl wie von euch darüber gehandelt, weil es in den angeführten Werken Platons Anschauung zu sein scheint.

Später aber, nämlich im sechsten Buche „Über den Staat" tat dieser göttliche Mann seine Ansicht ausführlich folgendermaßen kund: das Licht des Geistes zur Erkenntnis aller Dinge sei dieselbe Gottheit, welche alle Dinge schafft. Dabei zieht er einen Vergleich zwischen der Sonne und Gott, indem er sagt: die Gottheit steht in dem gleichen Verhältnis zu den Geistern, wie die Sonne zu den Augen[54]). Die Sonne bringt die Augen hervor und verleiht ihnen die Sehkraft. Diese wäre nutzlos und in ewiger Finsternis, wenn sich ihr nicht, ausgestattet mit den Farben und Formen aller Körper, das Licht darböte. In ihm sieht das Auge die Farben und Gestalten der Körper. In Wirklichkeit sieht es einzig und allein das Licht, wenngleich es vermeint, eine Mannigfaltigkeit von Dingen wahrzunehmen; denn das in das Auge einströmende Licht ist mit den mannigfaltigsten Formen der Körper ausgeschmückt. Das Auge sieht nun das Licht, soweit es von den Körpern zurückgeworfen wird; aber so, wie es aus seinem Urquell kommt, kann es dasselbe nicht aufnehmen. In gleicher Weise schafft Gott die Seele und verleiht ihr die Vernunft, das ist das Denkvermögen. Auch diese wäre finster und leer, wenn ihr nicht das Licht der Gottheit beistände, auf daß sie in ihm die Urbilder aller Dinge schauen könne. Also erkennt sie durch das göttliche Licht und erkennt nur dieses Licht, obwohl es den Anschein hat, sie nehme unterschiedliche Dinge wahr, weil sie jenes Licht in der Gestalt unterschiedlicher Ideen oder Urformen der Dinge erfaßt.

Wenn jemand mit den Augen einen Menschen erblickt,

dann bildet er in seiner Einbildungskraft das Vorstellungsbild des Menschen und schreitet zum Urteil über diese Vorstellung fort. Durch diese Übung der Seele macht er das Auge des Geistes empfänglich, den Urbegriff oder die Idee des Menschen anzuschauen, welche sich im göttlichen Lichte befindet. Von diesem blitzt plötzlich ein Funke im menschlichen Geiste auf, und durch ihn begreift man in Wahrheit das Wesen des Menschen. Ebenso geht es auch mit anderen Dingen. Mithin erkennen wir ein jegliches Ding durch das Licht der Gottheit. Aber aus seinem Urquell können wir das reine Licht an sich in diesem Leben nicht erfassen. Darin besteht offenbar die ganze Fruchtbarkeit der Seele, daß in ihrem verborgenen Grunde das ewige Licht der Gottheit erstrahlt, angefüllt mit den Ideen aller Dinge. Sehnt sich die Seele nach diesem Licht, so kann sie allemal durch Reinheit des Lebens und eifriges Streben zu ihm gelangen. Ihm zugewendet erstrahlt sie im Funkenglanze der Ideen[55]).

14. Kapitel.

Über den Ursprung der Neigung zu den Männern und der Liebe zu den Weibern.

Also gehen nach Platon der menschliche Leib sowohl wie die menschliche Seele schwanger, und beide treibt der Reiz der Liebe zum Zeugen. Einige Menschen aber sind, sei es von Natur oder infolge ihrer Bildung, geeigneter zum geistigen als zum körperlichen Zeugen, die Mehrzahl aber zum letzteren. Jene sind der himmlischen, diese der niederen Liebe ergeben. Die ersteren ziehen die Männer den Weibern vor, und zwar die Jünglinge den Knaben, weil in jenen die Schärfe des Begriffsvermögens in höherem Maße entwickelt ist. Die-

ses ist durch seine hohe Vortrefflichkeit ganz besonders zum Unterricht in der Wissenschaft geeignet, welche sie zu erzeugen willens sind. Die anderen hingegen streben aus Hang zur Wollust des Geschlechtsaktes nach Ausübung der körperlichen Zeugung.

Die der Seele angehörende Zeugungskraft entbehrt des Erkenntnisvermögens, macht daher keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern. Nichtsdestoweniger treibt uns ihre Natur zum Zeugen, sobald wir ein schönes Objekt erblicken. Deshalb kommt es öfters vor, daß solche, welche mit Männern Umgang pflegen, sich mit ihnen fleischlich vermischen, um den Geschlechtstrieb zu befriedigen. Dies sind besonders diejenigen, in deren Geburtsstunde Venus in einem männlichen Zeichen des Tierkreises sowie mit Saturn in Konjunktion, Opposition oder einem anderen Aspekt stand. Solche Handlung ist allerdings ungehörig; vielmehr ist zu bedenken, daß der geschlechtliche Reiz naturgemäß keineswegs diese zwecklose Verschleuderung des Samens erfordert, sondern daß die Betätigung des Zeugungsvermögens zur Fortpflanzung dienen soll, daß darum also die betreffende Ausübung nicht an männlichen, sondern an weiblichen Personen zu erfolgen hat. Aus dieser Verirrung ist nach unserer Meinung jenes ruchlose Laster entsprungen, welches Platon in seinen „Gesetzen" als eine Art von Totschlag hart verdammt[56]. Ganz gewiß ist derjenige nicht weniger als Mörder zu erachten, welcher einen Menschen, der zur Welt kommen soll, im voraus vernichtet, als der, welcher einen Lebenden umbringt. Größeren Mut zeigt wohl, wer das bestehende Leben auslöscht, grausamer jedoch ist, wer dem noch im Keime Schlummernden das Licht mißgönnt und seine eigenen Kinder vor ihrer Geburt hinmordet.

15. Kapitel.

Über dem Körper steht die Seele, über der Seele der Engel, über dem Engel steht Gott.

Soviel über den zweifachen Überfluß der Seele und über die beiden Eroten! Im folgenden wollen wir erörtern, in welcher Stufenfolge Diotima den Sokrates von dem untersten Standpunkt durch die Zwischenstufen hindurch zum obersten emporführt, indem sie ihn vom Leibe zur Seele, von der Seele zum Engel und vom Engel zu Gott erhebt. Daß diese vier Stufen in der Natur mit Notwendigkeit bestehen, werden wir folgendermaßen begründen.

Jeder Körper empfängt seine Bewegung von einem anderen und kann sich seiner eigenen Natur nach nicht selbst bewegen, da er aus sich selber nicht zu wirken imstande ist. Scheinbar aber bewegt er sich selbst, wenn er beseelt ist und durch die Seele Leben besitzt. Solange die Seele in ihm ist, bewegt er sich in gewisser Hinsicht selbst; ist sie aber aus ihm entwichen, dann muß er seine Bewegung von einem anderen empfangen, da ihm das Vermögen der Selbstbewegung nicht eignet. Dieses ist hingegen der Seele eigentümlich; denn jedem Gegenstande, dem sie innewohnt, verleiht sie das Vermögen der Selbstbewegung, folglich muß sie die Kraft, welche sie anderen verleiht, zuerst und in höherem Maße selbst besitzen. Die Seele steht also über dem Körper als das Prinzip, welchem seinem eigenen Wesen nach Selbstbewegung zukommt; sie muß daher über solchen Gegenständen stehen, welche das Vermögen ihrer Bewegung nicht aus sich selbst haben, sondern durch die Gegenwart eines anderen empfangen.

Wenn wir der Seele Selbstbewegung zusprechen, so verstehen wir dies nicht in dem körperlichen Sinne,

welchen Aristoteles krittelnd dem großen Platon unterschob[57]), sondern in geistigem Verstande vielmehr absolut als relativ: in dem Sinne nämlich, als wir sagen, daß Gott durch sich selbst bestehe, die Sonne durch sich selbst leuchte und das Feuer durch sich selbst warm sei. Es ist nicht so zu verstehen, als ob ein Teil der Seele den anderen bewege, sondern in dem Sinne, daß die ganze Seele aus sich selbst, d. i. ihrem eigenen Wesen zufolge, Bewegungsvermögen besitze. Dies bedeutet: sie schreitet mit dem Verstande von einem Gegenstande zum anderen fort und führt die Verrichtungen der Ernährung, des Wachstums und der Zeugung in einem bestimmten Zeitverlauf durch[58]). Dieser zeitliche Fortlauf ist der Seele ihrem Wesen nach eigentümlich; denn das über ihr stehende Prinzip erfaßt nicht die einzelnen Gegenstände in verschiedenen Momenten, sondern denkt alles in einem Punkte der Ewigkeit auf einmal[59]). Darum nimmt Platon richtig in der Seele den ersten Abstand der Bewegung und der Zeit an, woher dann die Bewegung und die Zeit in die Körper übergehen. Notwendigerweise geht der Bewegung die Ruhe voraus. Da nun die Ruhe vollkommener als die Bewegung ist, so muß über dem Verstandesvermögen der Seele, welches beweglich ist, eine unbewegliche Intelligenz da sein, welche ihrem ganzen Wesen nach und stets aktuell Intelligenz ist. Denn die Seele denkt nicht in ihrer Totalität und beständig, sondern partiell und zeitlich; ebensowenig besitzt sie das Vermögen einer untrüglichen Erkenntnis. Folglich muß man, damit das Vollkommenere über dem weniger Vollkommenen stehe, über dem beweglichen, unzusammenhängenden und ungewissen Denkvermögen der Seele das vollkommene, unbewegliche, stetige und untrügliche Denkvermögen des Engels annehmen. Wie über dem von einem anderen bewegten Körper die Selbstbewegung besitzende

Seele, steht somit über der durch sich selbst beweglichen Seele der an sich unbewegliche Engelsgeist. Wie der Körper von der Seele seine Selbstbewegung empfängt — jedoch nicht allen Körpern, sondern nur den beseelten eignet augenscheinlich die Selbstbewegung —, so empfängt die Seele von dem Geiste das Vermögen des beständigen Vernunftdenkens. Wäre nämlich die Seele an sich im Besitze der Vernunft, so würde das Denkvermögen allen Seelen, auch denen der Tiere, innewohnen, in gleicher Weise wie das Vermögen der Selbstbewegung. Folglich kommt die Vernunft der Seele nicht wesentlich und ursprünglich zu, und daher muß über ihr ein Prinzip stehen, welches an sich und ursprünglich des vernünftigen Geistes teilhaft ist. Dieses, der Engel, ist vorzüglicher als die Seelen [60]).

Endlich aber steht über dem Engel das Urprinzip des Weltalls, das höchste Gut, welches Platon im „Parmenides“ „das Eine“ nennt. Über alle Vielheit der zusammengesetzten Dinge muß nämlich das seinem Wesen nach einfache Eine stehen, weil aus der Einheit die Zahl, und aus einfachen Dingen jede Zusammensetzung entspringt. Der Engelsgeist ist zwar unbeweglich, aber nicht die einfache und reine Einheit. Er denkt sich selbst; daher ist in ihm offenbar eine Dreiheit zu unterscheiden: das Denkende, das Gedachte und das Denken. Er verhält sich in unterschiedlicher Weise, insofern er denkt, insofern er gedacht wird und insofern er Denken ist [61]). Überdies besitzt er das Erkenntnisvermögen, welches vor dem Erkenntnisakt seinem Wesen nach formlos ist und durch das Erkennen der Formen teilhaft wird. Im Denken erstrebt und erfaßt dieses Vermögen das Licht der Wahrheit, welches ihm gewissermaßen vor dem Denken noch fehlte. Auch trägt es die Vielheit aller Ideen in sich. Ihr seht, wie groß und wie mannigfaltig in dem Engel die Vielheit und Zusammensetzung ist. Darum müs-

sen wir die einfache und reine Einheit über dem Engel annehmen. Über dieser Einheit aber, welche Gott ist, können wir nichts mehr setzen, weil von der wahren Einheit jede Vielheit und Zusammensetzung ausgeschlossen ist. Hätte sie etwas über sich, dann würde sie von diesem abhängen und ihm an Vollkommenheit nachstehen, wie ja jede Wirkung geringer zu sein pflegt, als ihre Ursache. Dann wäre sie auch nicht ganz einfache Einheit, sondern wenigstens aus zweierlei zusammengesetzt, nämlich aus dem von ihrer Ursache Verliehenen und ihrem eigenen Mangel. Folglich steht, wie Platon behauptet und Dionysios Areopagita bestätigt, das reine Eine über allen Dingen. Nach beider Urteil ist „das Eine" der vorzüglichste Name Gottes. Seine Erhabenheit zeigt uns auch folgende Erwägung.

Das von der höchsten Ursache Mitgeteilte muß etwas überaus Großes sein und sich infolge seiner außerordentlichen Kraft auf das ganze Weltall erstrecken. Die Mitteilung des Einen breitet sich über das gesamte All aus; denn nicht nur der Geist ist einer, jegliche Seele eine und jeder Körper einer, sondern auch die erste Materie der Dinge, welche an sich formlos ist, und die Formlosigkeit selbst werden in gewissem Sinne als Einheit bezeichnet[62]. Wir sprechen ja von einer Materie des Weltalls und sagen zuweilen: hier herrscht ein Schweigen, eine Finsternis, ein Sterben. Jedoch erstrecken sich die Mitteilungen des Geistes und der Seele nicht auf die formlose Materie und die Formlosigkeit. Die Bestimmung des Geistes ist, kunstvolle Gestaltung und Ordnung zu verleihen. Die Bestimmung der Seele besteht darin, Leben und Bewegung mitzuteilen. Die formlose erste Materie der Welt aber und die Formlosigkeit ist ohne Leben und Gestaltung.

Somit steht das Eine über dem Geiste und der Seele, da seine Mitteilung sich am weitesten erstreckt. Aus

dem gleichen Grunde steht der Geist über der Seele; denn das Leben, welches die Seele verleiht, wird nicht allen Körpern zuteil, während der Geist allen Körpern Gestalt und Ordnung verleiht[63]).

16. Kapitel.

Das Verhältnis zwischen Gott, dem Engel, der Seele und dem Körper.

Also müssen wir von dem Körper zur Seele, von der Seele zum Engel, vom Engel zu Gott aufsteigen. Gott steht über der Ewigkeit. Der Engel steht ganz in der Ewigkeit, da sein Wesen und Wirken unbeweglich und die Ruhe der Ewigkeit eigentümlich ist. Die Seele lebt zum Teil in der Ewigkeit und zum Teil in der Zeit; denn ihre Substanz bleibt stets dieselbe ohne jegliche Veränderung des Wachsens oder Abnehmens. Ihre Tätigkeit vollzieht sich aber, wie vorhin gezeigt ward, im Verlaufe der Zeit. Der Körper ist ganz der Zeit unterworfen; denn seine Substanz ist veränderlich, und sein Wirken ist an den Zeitverlauf gebunden. Das Eine also steht über Bewegung und Ruhe, der Engel befindet sich im Zustande der Ruhe, die Seele ist in Ruhe und Bewegung zugleich, der Körper ausschließlich in Bewegung. Ferner steht das Eine über Zahl, Bewegung und Raum; der Engel steht in der Zahl, jedoch über Bewegung und Raum, die Seele in Zahl und Bewegung, jedoch über dem Raum, der Körper unterliegt der Zahl, der Bewegung und dem Raume. Mithin ist das Eine ohne Zahl, ohne Zusammensetzung aus Teilen, erleidet in keiner Weise eine Veränderung an seinem Wesen und ist ebensowenig in einem Raume eingeschlossen. Der Engel begreift zwar eine Zahl von Teilen oder Formen in sich, ist aber frei von Bewegung und Raum. Die Seele schließt eine Vielheit von Teilen und Zuständen

ein und erleidet Veränderung im Fortschreiten des Verstandesdenkens sowie in den Erregungen der Sinneseindrücke, ist aber frei von den Schranken der Räumlichkeit. Allen diesen Bestimmungen unterliegt hingegen der Körper.

17. Kapitel.

Das Verhältnis zwischen der Schönheit Gottes, des Engels, der Seele und des Körpers.

Das gleiche Verhältnis besteht, wie zwischen diesen Prinzipien selbst, so auch zwischen ihren Formen. Die Form des Körpers besteht aus einer Zusammensetzung vieler Teile, wird vom Raume umschlossen und verfällt im Laufe der Zeit. Die Form der Seele erleidet zeitliche Veränderung und umfaßt eine Vielheit von Teilen, ist aber nicht von räumlichen Grenzen umschlossen. Der Form des Engels eignet nur die Zahl ohne die beiden anderen Bestimmungen. Die Form Gottes aber unterliegt keiner derselben.

Du siehst die Form des Körpers. Möchtest du wohl auch die Form der Seele anschauen? Ziehe in Gedanken von der körperlichen Form die Last der Materie und die räumliche Schranke ab und laß alles übrige bestehen, und du hast die Form der Seele gefunden! Willst du auch die Form des Engels finden? Wohlan, so nimm von jener Form nicht nur die räumliche Begrenzung, sondern auch die zeitliche Sukzession hinweg, behalte aber die vielfache Zusammensetzung bei, und alsbald hast du sie gefunden! Willst du die Schönheit Gottes schauen? Hebe noch die Mannigfaltigkeit der Formen auf, beschränke die Form auf absolute Einfachheit, und alsbald wird dir die Gestalt Gottes gegenwärtig sein!

Doch du wirst sagen: Was bleibt mir denn nach Abzug jener drei Bestimmungen noch übrig? Ja, glaubst

du denn, die Schönheit sei etwas anderes, als Lichtglanz? Die Schönheit aller Körper ist dieses Sonnenlicht, welches du durch jene drei Qualitäten getrübt erblickst, nämlich durch die Mannigfaltigkeit der Formen — du siehst es ja in einer Vielheit von Farben und Gestalten —, die räumliche Ausdehnung und die zeitliche Veränderung. Entziehe diesem Licht seine Stütze in der Materie, so daß ihm außer der räumlichen nur die beiden anderen Bestimmungen bleiben: gerade dies ist die Schönheit der Seele! Hebe nun noch die zeitliche Veränderung auf und laß das übrige bestehen! Es bleibt dir ein hellstrahlendes Licht ohne Räumlichkeit und ohne Bewegung, jedoch ausgestattet mit den Urbildern aller Dinge: das ist der Engel und seine Schönheit. Hebe endlich auch die Zahl der unterschiedlichen Ideen auf und laß nur das einfache reine Licht bestehen, ähnlich dem, welches sich in dem Sonnenball befindet und sich nicht nach außen zerstreut! Dann erhältst du einigermaßen einen Begriff von der Schönheit Gottes, welche alle übrige Schönheit mindestens um soviel übertrifft, als das in sich selbst reine, eine und ungetrübte Sonnenlicht das von ihm ausgehende, durch die trübe Luft hin zerstreute, geteilte, getrübte und verdunkelte Licht überstrahlt. Aller Schönheit Urquell also ist Gott. Gott ist auch der Urquell aller Liebe.

Das Sonnenlicht im Wasser ist nur ein Schatten neben dem helleren Lichte in der Luft, und dieses ist nur ein Schatten im Vergleich zu dem Lichte im Feuerelement. Dieses wiederum ist nur ein Schatten neben dem Licht der Sonne, welches in der Sonne selbst erstrahlt. Das gleiche Verhältnis besteht zwischen den vier Schönheiten: des Körpers, der Seele, des Engels und Gottes. Gott kann niemals solcher Täuschung unterliegen, daß er den Schatten seiner Schönheit in dem Engel liebt

und seine eigene wirkliche Schönheit vergißt. Ebensowenig ist der Engel jemals in dem Maße von der Schönheit der Seele, welche ja sein Schatten ist, hingerissen, daß er in der Anschauung dieses seines Schattens die eigene Gestalt hintenansetzt. So aber handelt unsere Seele, und dies ist sehr zu beklagen, weil es der Ursprung unseres Elends ist. Allein die Seele, sage ich, fühlt sich derart von dem Reiz der Körperlichkeit angezogen, daß sie ihre eigene Schönheit außer acht läßt und, ihrer selbst vergessend, sich mit Inbrunst der Form des Körpers hingibt, welche doch nur der Schatten ihrer eigenen Schönheit ist. Daher das grausame Schicksal des Narkissos, welches Orpheus besingt![64]) Daher das beklagenswerte Mißgeschick der Menschheit! Der Jüngling Narkissos, d. i. die Seele des unbesonnenen und unerfahrenen Menschen, hat nicht acht auf das eigene Antlitz; dies bedeutet: sie mißachtet die eigene Substanz und das eigene Vermögen. Statt dessen geht er seinem Schatten im Wasser nach und sucht ihn zu umarmen; das bedeutet: die Seele staunt die Schönheit in dem gebrechlichen Körper, die gleich dem Wasser dahinschwindet, an, obwohl diese nur das Schattenbild der Seele ist. Seine eigene Gestalt läßt er im Stich und kann doch den Schatten nie ergreifen: indem die Seele dem Körper nachgeht, gibt sie sich selbst auf und findet doch durch die Gemeinschaft mit dem Körper keine Befriedigung; denn in Wirklichkeit trägt die Seele kein Verlangen nach dem Körper, sondern sehnt sich, wie Narkissos, nach ihrer eigenen Schönheit, da ja die körperliche Form, welche sie lockt, nur das Abbild ihrer Schönheit ist. Sie gewahrt ihren Irrtum nicht und kann deshalb, indem sie einem anderen Gegenstand, als dem erwünschten, nachgeht, nie ihr Sehnen stillen. Darum löst er sich in Tränen auf, das bedeutet: nachdem die Seele sich selbst entsunken und in den Körper hinabge-

taucht ist, wird sie von verhängnisvollen Störungen heimgesucht; mit körperlicher Unreinheit besudelt, erstickt sie gleichsam und stirbt hin, indem sie fortan mehr als Körper, denn als Seele erscheint. Weil aber Diotima den Sokrates vor diesem Tode bewahren wollte, führte sie ihn vom Körper zur Seele, von der Seele zum Engel und vom Engel zu Gott zurück.

18. Kapitel.

Die Erhebung der Seele vor der Schönheit des Körpers zur Schönheit Gottes.

Wohlan, werteste Tischgenossen, stellt euch im Geiste vor, Diotima ermuntere noch einmal den Sokrates folgendermaßen: Bedenke, lieber Sokrates, kein Körper ist von vollendeter Schönheit! Entweder nämlich ist er in einer Hinsicht schön und in einer anderen unschön, oder er ist heute schön und ein anderes Mal häßlich oder aber er erscheint den Augen des einen als schön und denen eines anderen als häßlich. Die Schönheit des Körpers ist also durch Beimischung von Häßlichkeit entstellt und kann daher keine reine wirkliche und ursprüngliche Schönheit sein.

Nun kann sich wohl niemand die Schönheit als häßlich und ebensowenig die Weisheit als närrisch vorstellen. Die Beschaffenheit der Körper aber halten wir einmal für schön und ein anderes Mal für häßlich, und verschiedene Personen beurteilen sie gleichzeitig in verschiedener Weise. Folglich besteht in den Körpern keine wahre und ursprüngliche Schönheit. Überdies werden viele Körper mit ein und demselben Beiwort „schön" bedacht. Demnach besteht in vielen Körpern das eine gemeinsame Wesen der Schönheit, um dessenwillen sie als schön bezeichnet werden. Dieses eine Wesen muß, da es sich in einem anderen, nämlich in der Materie,

befindet, von einem anderen abhängen. Denn was nicht in sich selbst bestehen kann, das kann noch viel weniger von sich selber abhängen. Ihr meint doch wohl nicht etwa, es hinge von der Materie ab? Glaubet nur das nicht! Nichts Gestaltloses und Unvollkommenes vermag sich selbst zu gestalten und zur Vollkommenheit zu führen. Und doch muß, was eines ist, seinen Ursprung von Einem haben. Folglich hängt die eine Schönheit der vielen Körper von dem einen unkörperlichen Meister ab. Der eine Schöpfer der Welt ist Gott, welcher durch Vermittelung der Engel und der Seelen ohne Unterlaß die Materie der Welt verschönt. Daher ist der wahre Grund der Schönheit vielmehr in Gott und seinen Dienern zu suchen, als in den Körpern der Welt. Erhebe dich, lieber Sokrates, und steige auf den Stufen, welche ich dir zeigen werde, wiederum zu ihm auf! Wenn dir, mein Sokrates, die Natur schärfere Augen als dem Luchse verliehen hätte, so daß du die Körper, welchen du begegnest, nicht nur von außen, sondern auch von innen sehen könntest, so würde dir der Leib deines Alkibiades, welcher auswendig schön aussieht, ganz gewiß sehr häßlich erscheinen. Was also, mein Freund, liebst du überhaupt? Eine äußere Oberfläche, ja nur ein wenig Farbe, ein geringfügiger Widerschein von Licht und Schatten reißt dich hin. Dich täuscht wohl eine bloße Einbildung, so daß du vielmehr den liebst, welchen du im Traume, als den du wirklich siehst. Damit es aber nicht so scheint, als wolle ich dir nur widersprechen, möge es gelten: dieser Alkibiades ist schön! Doch sprich, in wie vielen Teilen ist er schön? Gewiß in allen Körperteilen, jedoch mit Ausnahme der Stülpnase und den zu hoch geschwungenen Augenbrauen. Hingegen sind diese Teile schön an Phaidros; an ihm mißfallen dir aber seine dicken Schenkel. Während diese nun bei Charmides schön sind, gefällt dir

an ihm sein dünner Hals nicht. Wenn du in dieser Weise alle Menschen genau betrachtest, wird niemand dein volles Lob finden. Du mußt darum, was an einem jeden einzelnen von ihnen vortrefflich ist, zu einem Ganzen verbinden und bei dir selber aus der Betrachtung aller ein vollständiges Bild zusammenstellen, so daß die absolute[65]) Schönheit des Menschengeschlechtes, welche sich in vielen Körpern stückweis vorfindet, in deinem Geiste durch das Ausdenken eines Vorstellungsbildes zur Einheit gelangt. Lieber Sokrates, du wirst jedwedes Menschen Gestalt geringschätzen, wenn du sie mit diesem Gedankenbilde vergleichst. Du weißt wohl, daß du seinen Besitz nicht der Vortrefflichkeit der außerweltlichen Körper, sondern deinem Geiste verdankst. Liebe also die Gestalt, welche dein Geist erzeugt hat, und liebe ihn selbst als ihren Meister, nicht aber jene, welche in der Außenwelt nur verstümmelt und als gebrechliches Stückwerk existiert!

Was sollst du nun an der Seele[66]) lieben? Ihre Schönheit. Die Schönheit des Körpers ist sichtbares Licht; die Schönheit der Seele ist unsichtbares Licht[67]). Das Licht der Seele ist Wahrheit. Diese allein pflegte Platon in seinen Gebeten von Gott zu erflehen, indem er sprach: „Verleihe mir, Gott, daß meine Seele schön werde, und daß die Dinge, welche dem Körper angehören, der Schönheit der Seele nicht im Wege seien, und daß ich allein den Weisen für reich halte!“

Platon sagt in diesem Gebete aus, daß die Schönheit in der Wahrheit und in der Weisheit besteht und daß sie den Menschen von Gott verliehen wird. Eine und dieselbe uns von Gott verliehene Wahrheit erhält wegen ihrer mannigfaltigen Wirkungen unterschiedliche Benennungen von Tugenden. Insofern sie das Wesen des Göttlichen darlegt, heißt sie Weisheit, welche ja Platon vor allem von Gott erflehte; insofern sie das Wesen der

Natur ergründet, wird sie Wissenschaft, insofern sie das Wesen des Menschlichen begreift, wird sie Einsicht, insofern sie uns zu anderen in das rechte Verhältnis bringt, wird sie Gerechtigkeit, insofern sie uns unüberwindlich macht, wird sie Tapferkeit, und insofern sie uns beruhigt, wird sie Mäßigung genannt. Aus dieser Aufzählung ergibt sich eine Einteilung der Tugenden in zweierlei Arten, nämlich in sittliche und geistige. Letztere haben vor den sittlichen Tugenden den Vorrang. Die geistigen Tugenden sind: Weisheit, Gelehrsamkeit und Einsicht, die sittlichen: Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. Die sittlichen Tugenden sind durch die Art ihrer Ausübung und ihre Ersprießlichkeit für das öffentliche Leben bekannter, die geistigen bleiben, weil ihre Wahrheit in der Tiefe liegt, mehr im Verborgenen. Überdies erhebt sich der in sittlicher Zucht Aufgewachsene, weil er die anderen an Reinheit übertrifft, leichter zu geistiger Tüchtigkeit. Darum sollst du zuerst die Schönheit der Seele betrachten, welche sich in der sittlichen Zucht äußert. Dann wirst du erkennen, daß das Wesen aller sittlichen Tugenden auf einem gemeinsamen Grunde beruht, um dessen willen sie als schön zu bezeichnen sind, nämlich der einen Wahrheit des reinen Lebens, welche uns durch Betätigung der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung zur wahren Glückseligkeit führt. Diese eine Wahrheit der sittlichen Tugenden, dieses Licht der Seele sollst du vorerst lieben. Wisse auch, daß du dann über die sittlichen Tugenden hinaus zu der reinsten Wahrheit der Weisheit, der Gelehrsamkeit und der Einsicht aufsteigen sollst, indem du bedenkst, daß diese der in sittlicher Zucht herangebildeten Seele zuteil werden, und daß in ihnen die vorzüglichste Richtschnur des sittlichen Lebens enthalten ist.

Obwohl du nun mannigfache Lehren der Weisheit, der

Wissenschaft und der Einsicht kennen lernst, sollst du doch festhalten, daß in ihnen allen das eine Licht der Wahrheit ist, um dessen willen sie als schön bezeichnet werden. Dieses Licht sollst du inbrünstig als die höchste Schönheit der Seele lieben.

Diese, welche sich in mehreren Lehren vorfindet, kann jedoch nicht die höchste Wahrheit sein; denn sie ist in einem Anderen, da sie auf vielerlei Lehren verteilt ist. Was aber auf einem Anderen beruht, hängt ohne Zweifel von einem Anderen ab. Mithin entspringt die Wahrheit, welche eine ist, aus der Vielheit der Lehren; denn, was eines ist, muß von Einem entspringen. Folglich muß über unserer Seele eine Weisheit sein, welche nicht auf verschiedene Lehren verteilt, sondern einheitlich ist, und von ihrer einzigen Wahrheit muß die vielfältige Wahrheit der Menschen stammen. Gedenke, lieber Sokrates, daß dieses einheitliche Licht der einzigen Weisheit die Schönheit des Engels ist, welche du in höherem Maße, als die Schönheit der Seele verehren sollst! Diese übertrifft, wie wir vorhin gezeigt haben, darin die Form des Körpers, daß sie weder in einem Raum eingeschlossen ist noch entsprechend der Teilung der Materie sich zerlegt noch der Vergänglichkeit unterliegt. Sie übertrifft auch darum die Schönheit der Seele, weil sie durchaus ewig ist und nicht durch den Zeitverlauf eine Veränderung erleidet.

Da aber das Engelslicht in dem System der zahlreichen Ideen erstrahlt, welche dem Engel innewohnen, und da notwendigerweise über jeder Vielheit die Einheit steht, welche Ursprung jeglicher Zahl ist, so muß das Engelslicht von dem einen Urgrunde des Weltalls ausgehen, welcher als die Einheit an sich bezeichnet wird. Das durchaus einfache Licht der Einheit an sich ist die unendliche Schönheit; denn es ist weder entstellt durch die Unreinheit der Materie, wie die Form des Körpers,

noch erleidet es eine Veränderung durch den Zeitverlauf, wie die Seele, noch ist es in die Vielheit der Ideen zerstreut, wie das Engelslicht.

Jede Qualität, welche von äußeren Umständen unabhängig ist, heißt bei den Physikern unendlich. Eine in sich selber bestehende und weder von Kälte noch Feuchtigkeit noch von der Last der Materie beschränkte Wärme würde als unendliche Wärme zu bezeichnen sein, weil ihre Kraft ungebunden und nicht durch körperliche Umstände beschränkt wäre. Ebenso ist das Licht eines jeden unabhängigen Körpers unendlich; denn es leuchtet ohne Maß und Grenze, was seinem eigenen Wesen nach leuchtet, wenn es nicht von einem anderen beschränkt wird. Folglich ist die lichtstrahlende Schönheit Gottes, welche vollkommen rein und in jeder Hinsicht unabhängig ist, ohne Zweifel unendliche Schönheit. Die unendliche Schönheit aber erfordert unendliche Liebe. Darum bitte ich dich, lieber Sokrates, liebe die Geschöpfe mit Maß und Ziel; den Schöpfer aber liebe mit unendlicher Liebe und halte, soviel in deinen Kräften steht, von deiner Liebe zu Gott jedes Maß fern!

19. Kapitel.

Wie man Gott lieben soll.

Also möge in unserer Vorstellung die keusche Priesterin Diotima den Sokrates ermuntert haben. Wir aber, meine tugendhaften Freunde, wollen nicht nur Gott ohne Maß lieben, wie wir Diotima haben sprechen lassen, sondern wir wollen Gott allein lieben.

Die Vernunft steht zu Gott in demselben Verhältnis, wie das Auge zum Sonnenlicht. Das Auge sucht nicht nur über alles das Licht, sondern sucht auch ausschließlich das Licht. Wenn wir an den Körpern, den Seelen und den Engeln Wohlgefallen finden, so lieben wir nicht

eigentlich diese selbst, sondern in ihnen Gott. In den Körpern lieben wir Gottes Schatten, in den Seelen das Nachbild und in den Engeln das Ebenbild Gottes. So lieben wir in der Gegenwart Gott in allen Dingen, um endlich einmal alles in Gott zu lieben. Denn indem wir auf solche Weise leben, werden wir dahin gelangen, daß wir sowohl Gott als auch alles in Gott schauen und ihn selbst sowie alle Dinge in ihm lieben werden. Ein jeder, welcher sich in der Gegenwart in Liebe ganz Gott hingibt, wird sich im zukünftigen Leben in Gott wiedergewinnen; denn er wird zu seiner Idee zurückkehren, durch die er geschaffen ward. Dort wird er, wenn ihm von seinem Selbst noch etwas fehlen sollte, wiederhergestellt und also neu geschaffen auf ewig mit seiner Idee vereint werden.

Ihr müßt wissen, daß der wahre Mensch eins ist mit der Idee des Menschen. Deshalb ist niemand von uns auf Erden während unserer Trennung von Gott wahrer Mensch, weil wir von unserer Idee, d. h. unserer Form, losgelöst sind. Zu ihr wird uns die göttliche Liebe in frommem Lebenswandel zurückführen. Während wir hier geteilt und verstümmelt sind, werden wir dann, durch die Liebe unserer Idee geeint, wieder in unserer Vollkommenheit hergestellt werden.

Also werden wir zuerst Gott in den Dingen geliebt haben, um dann die Dinge in ihm zu lieben. Wir verehren die Dinge in Gott, um vor allem uns selber wiederzugewinnen, und so haben wir in der Liebe zu Gott uns selbst geliebt.

Siebente Rede.

1. Kapitel.

Beschluß aller Reden mit der Anschauung des Philosophen Guido Cavalcanti.

Zuletzt wandte sich Cristoforo Marsupini, ein Mann von hervorragender Bildung, welcher bei den Vorträgen die Rolle des Alkibiades durchzuführen hatte, mit folgenden Worten an mich:

Ich beglückwünsche, Marsilio Ficino, die Familie deines Giovanni, welche außer vielen hochgelehrten und durch ihre Taten hochberühmten Rittern auch den Philosophen Guido[1]) hervorbrachte, der ein eifriger Beschirmer seines Vaterlandes war und an Schärfe der Dialektik alle seine Zeitgenossen übertraf. Er war auch der Sokratischen Liebe in Rede und Lebenswandel ergeben und faßte in seinen Gedichten kurz zusammen, was ihr über die Liebe ausgeführt habt.

Phaidros wies auf den Ursprung des Eros hin und ließ ihn aus dem Chaos hervorgehen. Pausanias teilte ihn in zwei Arten: den himmlischen und den gemeinen. Eryximachos legte seine Bedeutung dar, indem er nachwies, daß die beiden Arten des Eros sich in allen Dingen vorfinden. Aristophanes legte dar, was die Gegenwart des so hochbedeutenden Eros in allen Dingen wirke, indem er zeigte, daß durch ihn die Menschen, welche zuvor geteilt waren, wieder zusammengefügt werden. Agathon handelte über die Größe seiner Kraft und seines Vermögens und bewies, daß er allein die Menschen selig mache. Sokrates endlich faßte, belehrt von Diotima, die Hauptpunkte zusammen: das Wesen und die Eigenschaft des Eros, seinen Ursprung, die Zahl seiner Teile, seinen Daseinszweck und seinen Wert.

Der Philosoph Cavalcanti hat dies alles kunstvoll in seine Gedichte eingeflochten. Wie der Spiegel, vom Sonnenstrahl getroffen, diesen zurückstrahlt und die in seine Nähe gebrachte Wolle durch dieses Zurückstrahlen in Brand setzt, so soll nach Guido der Teil der Seele, den er dunkle Einbildungskraft und Gedächtnis nennt, gleich einem Spiegel von dem Abbilde der Schönheit, welche die Stelle der Sonne einnimmt, wie von einem durch die Augen eingedrungenen Strahl getroffen werden, und zwar derart, daß er durch jenes Bild ein anderes aus sich hervorbringt, gleichsam als den Abglanz des ersten Bildes. Durch diesen Abglanz soll dann das Begehrungsvermögen wie die vorhin erwähnte Wolle entzündet werden und in Liebe entbrennen. Er setzt noch hinzu, daß diese erste Liebe, welche im sinnlichen Begehrungsvermögen entbrennt, aus der Anschauung der körperlichen Form durch die Augen entspringt, daß sich aber diese Form nicht so, wie sie in der Materie des Körpers besteht, der Einbildungskraft einprägt, sondern stofflos, jedoch als das Bild eines bestimmten Menschen an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit. Von diesem Bilde strahlt unmittelbar im Geiste eine andere Form zurück, welche dann nicht mehr das Nachbild eines einzelnen menschlichen Körpers, wie das in der Einbildungskraft entstandene, sondern ein Gattungsbegriff und eine Begriffsbestimmung des ganzen menschlichen Geschlechtes ist. Wie also, nachdem die Einbildungskraft das Bild des Körpers aufgenommen hat, von ihr aus in dem sinnlichen Begehrungsvermögen, welches dem Körper untertan ist, die zur Sinnlichkeit neigende Liebe entsteht, so entspringt aus der dem Geiste angehörenden Form oder dem Allgemeinbegriff, der ja vom Körper weit entfernt ist, in der Willenskraft eine andere Liebe, welche keine Gemeinschaft mit dem Körper hat. Die erste Art der Liebe besteht nach ihm

in der sinnlichen Lust, die zweite in der Betrachtung. Nach seiner Anschauung befaßt sich die erstere mit der besonderen Form eines einzelnen Körpers, die zweite mit der allgemeinen Schönheit des menschlichen Geschlechtes. Beide widerstritten einander im Menschen. Die erste zöge ihn abwärts zum wollüstigen und tierischen Leben, die zweite führe ihn hinan zum engelgleichen Leben der Betrachtung. Jene ist voller Leidenschaft und hat weite Verbreitung, diese hingegen ist frei von Erregung und nur bei wenigen zu finden.

Der genannte Philosoph führte auch in die Entstehungsgeschichte des Eros eine Finsternis des Chaos ein, wie auch ihr eine solche vorhin angenommen habt. Er sagt nämlich, die dunkle Einbildungskraft werde erleuchtet und aus der Mischung jener Finsternis und dieses Lichtes entstehe der Eros[2]). Auch nimmt er seinen ersten Ursprung in der Schönheit der übersinnsinnlichen Wesenheiten an, seinen zweiten in der Schönheit der Körper. Wenn er nämlich in seinen Versen „Sonne und Strahl“ sagt, so versteht er unter „Sonne“ das göttliche Licht und unter „Strahl“ die körperliche Form. Endlich soll nach ihm das Endziel der Liebe ihrem Ursprung entsprechen, so daß demnach der Liebestrieb die einen zur körperlichen Berührung hinabsinken und die anderen sich bis zur Anschauung Gottes erheben läßt.

2. Kapitel.

Sokrates war der wahre Liebende und dem Eros gleichartig.

Dieses möge über den Eros genügen. Kommen wir jetzt auf Sokrates und Alkibiades!

Nachdem die Tischgenossen den Gott der Liebenden hinreichend gepriesen haben, bleibt noch übrig, das

Lob der Liebenden zu sprechen, welche ihrem Gotte auf rechtmäßige Weise dienen.

Nach dem übereinstimmenden Urteil aller Autoren liebte unter allen Liebenden keiner in angemessener Weise, als unser Sokrates. Denn er wandelte Zeit seines Lebens ohne jegliche Verstellung in den Pfaden des Eros, und doch konnte ihm niemand nachsagen, daß er anders als auf ehrbare Weise geliebt habe. Weil er einen sittenstrengen Lebenswandel führte und häufig die Laster anderer tadelte, hatte er sich den Unwillen vieler einflußreicher Männer zugezogen, wie es dem zu gehen pflegt, welcher nicht mit der Wahrheit zurückhalten kann. Drei einflußreiche Bürger waren ihm mehr als die anderen feindlich gesinnt: Anytos, Meletos und Lykon [3]), ferner drei Redner: Thrasymachos, Polos und Kallias [4]), und unter den Dichtern verfolgte ihn auf herbe Weise der Komödiendichter Aristophanes [5]). Als nun jene einflußreichen Bürger den Sokrates, um sich seiner zu entledigen, vor Gericht brachten und mit falschen Zeugen anklagten, indem sie ihm Vergehen zur Last legten, welche ihm fern lagen, machten sie trotz alledem in keiner Weise geltend, daß er anders als ehrbar geliebt habe. Ebensowenig beschuldigten ihn die ihm feindlich gesinnten Redner eines solchen Lasters. Nicht einmal der Komödiendichter Aristophanes verleumdete ihn in dieser Beziehung, obwohl er ihm in seinen Komödien vieles andere anhing, um ihn lächerlich zu machen. Meint ihr nun etwa, unser Sokrates hätte, wäre er mit einem solchen Makel behaftet gewesen, ja hätte auch nur der mindeste Verdacht eines solchen auf ihm gelastet, den giftigen Zungen so vieler und so bedeutender Verleumder entgehen können?

Habt ihr wohl, meine vortrefflichen Tischgenossen, darauf acht gegeben, was ich vorhin angelegentlich erwogen habe, nämlich daß Platon bei seiner Beschrei-

bung des Eros diesen genau dem Vorbilde und dem Lebenswandel des Sokrates entsprechend geschildert hat? Es ist gerade, als wollte er zum Ausdruck bringen, daß der wahre Eros und Sokrates einander überaus ähnlich seien, und daß darum Sokrates vor allen andern als der wahre Liebende zu gelten habe. Rufet euch recht getreu die Schilderung des Eros in Gedanken zurück, und ihr werdet das Bild des Sokrates erkennen!

Führet euch die Person des Sokrates vor Augen! Ihr werdet ihn sehen: hager, dürr und bleich. So war Sokrates beschaffen, weil er von Natur Melancholiker war: hager infolge seiner Enthaltsamkeit, und aus Nachlässigkeit schlecht gepflegt. Ferner werdet ihr ihn nackt erblicken, nämlich mit einem einfachen alten armseligen Mäntelchen bekleidet. Mit bloßen Füßen, denn, wie Phaidros bei Platon bezeugt, ging Sokrates stets barfuß. Demütig und niedrig strebend, weil nach dem Worte des Phaidon der Blick des Sokrates stets zu Boden gerichtet war. Überdies verkehrte er an geringen Orten, wie in den Werkstätten von Steinmetzen oder des Lederarbeiters Simon. Er bediente sich gewöhnlicher und unfeiner Ausdrücke, was ihm Kallikles im Gorgias vorwarf[6]). Auch war er so sanftmütig, daß er, obwohl öfters mit Schimpfworten belegt und auch manchmal schuldlos geschlagen, sich dennoch in seinem Gemüt niemals erregte. Ohne Obdach. Als Sokrates nach seiner Herkunft befragt ward, antwortete er: „ich bin aus der Welt; das Vaterland ist dort, wo das Gute ist"[7]). Er besaß kein eigenes Haus, keine Feder im Bett, keine feinen Speisen, kein kostbares Hausgerät[8]). Er schläft vor den Türen, auf der Straße, unter freiem Himmel. Dies bezeichnet sein offenes Gemüt und sein jedermann zugängliches Herz, und daß er sich am Sehen und Hören — dies sind ja die Tore der Seele — er-

freute, ferner, daß er überall ruhig und furchtlos einherging und daß er, wenn es not tat, sich überall schlafen legte, wo ihn der Schlaf übermannte, eingehüllt in sein armes Mäntelchen. Stets arm. Wer wüßte wohl nicht, daß Sokrates der Sohn eines Steinmetzen und einer Hebamme gewesen ist? Er mußte sich sogar noch in seinem Alter durch Steinmetzarbeit eigenhändig sein Brot verdienen und hatte niemals soviel, um seine Familie ernähren zu können. Auch rühmte er sich überall, geistig arm zu sein. Er befragte jedermann und behauptete, nichts zu wissen.

Mannhaft. Er besaß ein standhaftes Gemüt und eine unüberwindliche Urteilskraft. Deshalb schätzte er die Versprechungen der Fürsten gering, verschmähte ihr Geld und wollte, obwohl sie ihn öfters einluden, nicht zu ihnen gehen. Unter anderen wies er den Makedonier Archelaos, den Skopas aus Kranon und den Eurylochos aus Larissa zurück[9]). Kühn und wild. Wie groß seine Tapferkeit im Feldzuge war, berichtet Alkibiades im „Gastmahl". Als Sokrates bei Potidaia den Sieg errungen hatte, überließ er jenem freiwillig den Triumph. Heftig. Sokrates war in Worten und Gebärden lebhaft und hastig. Deshalb hatte ihn der Physiognomiker Zopyros[10]) für unbesonnen erklärt. Häufig pflegte er im Eifer der Rede die Hände zu schleudern und sich die Haare aus dem Bart zu reißen. Beredt. Er fand in der Unterredung Beweisgründe für und wider hinsichtlich des zu behandelnden Gegenstandes und vermochte, trotzdem er ungeschliffene Ausdrücke gebrauchte, mehr als Themistokles, Perikles und alle übrigen Redner, die Gemüter der Zuhörenden zu bewegen, wie ihm dies Alkibiades im „Gastmahl" bezeugt. Er stellt den Guten und Schönen nach. Alkibiades behauptete, Sokrates habe ihm stets nachgestellt. Er ließ sich leicht von solchen, welche eine schöne Erschei-

nung zur Schau trugen, wie von Nachstellern fesseln, und umgekehrt nahm er durch seine Nachstellungen wie mit Netzen die Schönen gefangen und führte sie zur Philosophie. Er ist ein listiger und verschlagener Jäger. Daß Sokrates auf der Fährte der körperlichen Gestalt nach der übersinnlichen Schönheit zu jagen pflegte, ist im vorigen zur Genüge erörtert worden, und im „Protagoras" bestätigt es Platon. Ränkeschmied. Sokrates widerlegte, wie aus Platons Dialogen hervorgeht, auf vielerlei Weise die Sophisten; er ermunterte die Jünglinge und belehrte die ehrbaren Männer. Der Einsicht beflissen. Sokrates war so einsichtsvoll und im Vorausschauen so scharfsinnig, daß ein jeder, welcher seinem Rate entgegen handelte, schlecht anlief, wie Platon im „Theages" berichtet. Er philosophiert Zeit seines Lebens. Als er sich vor den ungerechten Richtern, welche seine philosophische Lebensführung mißbilligten, verantwortete, sprach er unerschrocken: „Wenn ihr mich unter der Bedingung von der Todesstrafe freisprechen wolltet, daß ich fürderhin nicht mehr Philosophie triebe, so erkläre ich euch, daß ich lieber sterben, als der Philosophie entsagen will." Zauberer, Betrüger, Hexenmeister und Sophist. Alkibiades sagte, er ließe sich durch die Worte des Sokrates mehr als durch die Melodien des Marsyas und des Olympos[11]), welche hervorragende Musiker waren, bezaubern. Daß Sokrates einen vertrauten Dämon gehabt habe, berichten seine Freunde, und seine Feinde machten es in der Anklage geltend. Außerdem stellten ihn der Komödiendichter Aristophanes und seine Feinde als Sophisten hin, weil er in gleicher Weise zu beweisen und zu widerlegen vermochte. Inmitten zwischen Weisheit und Unwissenheit. Sokrates sagte: „Obwohl alle Menschen unwissend sind, so unterscheide ich mich doch

darin von den übrigen, daß ich mir meiner Unwissenheit bewußt bin, während jene ihre Unwissenheit nicht einsehen." So stand er also inmitten zwischen der Weisheit und der Unwissenheit, indem er zwar das Wesen der Dinge an sich nicht kannte, sich aber wenigstens seiner Unwissenheit bewußt war.

In allen diesen Hinsichten erscheint Sokrates dem Liebesgotte ähnlich und darum als der rechtmäßig Liebende. Mit Recht also behauptete Alkibiades, nachdem die übrigen Tischgenossen den Eros gefeiert hatten, Sokrates müsse als der wahre Verehrer dieses Gottes gepriesen werden, in dem Sinne, daß alle, welche wie Sokrates lieben, in diesem Lobpreis inbegriffen sind. Worin der Ruhm des Sokrates besteht, habt ihr hier vernommen, und Alkibiades hat darüber im „Gastmahl" ausführlich gehandelt. Auf welche Weise er aber liebte, kann jeder verstehen, welcher der Lehre der Diotima eingedenk ist; denn er liebte, wie sie es lehrte.

8. Kapitel.

Die tierische Liebe ist eine Art von Wahnsinn.

Vielleicht möchte nun jemand fragen, welchen Nutzen diese sokratische Liebe dem Menschengeschlechte bringt, um so hohen Lobpreises würdig zu sein, und welchen Schaden die entgegengesetzte Liebe stiftet. Ich will es euch erklären, indem ich in dem Stoffe weiter zurückgreife. Unser Platon definiert im „Phaidros" die Begeisterung als eine Art von Wahnsinn und lehrt, daß es zwei Arten desselben gibt; von diesen soll die eine aus menschlicher Schwäche und die andere aus göttlicher Eingebung stammen. Jene bezeichnete er als Narrheit, diese als göttliche Begeisterung.

Durch die Krankheit des Wahnsinns sinkt der Mensch von der Höhe seines Geschlechtes herab und wird fast zum Tiere. Es gibt zwei Arten des Wahnsinns: die eine entsteht aus einem Gebrechen des Gehirns, die andere aus einem Fehler des Herzens. Das Gehirn wird manchmal mit vertrockneter Galle, manchmal mit vertrocknetem Blute, manchmal auch mit dem schwarzen Bodensatze des Blutes angefüllt, und dadurch werden die Menschen wahnsinnig. Diejenigen, welche von der ausgedörrten Galle geplagt werden, geraten, auch wenn sie von niemand beleidigt sind, in heftigen Zorn, schreien laut, stürzen sich auf jedermann, welcher ihnen begegnet und legen Hand an sich sowohl wie an andere. Diejenigen hingegen, welche das ausgedörrte Blut belästigt, brechen in ausgelassenes Lachen aus, erheben sich über alle Welt, machen viel von sich her, tanzen und singen übermäßig. Diejenigen wiederum, welche von dem schwarzen Bodensatz des Blutes Beschwerde haben, sind immer trübsinnig, machen sich finstere Gedanken, welche ihnen in der Gegenwart Schrecken und für die Zukunft Furcht einflößen.
Diese drei Arten des Wahnsinns entspringen aus einem Gebrechen des Gehirns. Wenn nämlich jene Säfte im Herzen zurückbleiben, dann verursachen sie Angst und Beunruhigung, nicht aber eigentlich Wahnsinn. Diesen erzeugen sie hingegen, wenn sie zum Kopfe emporsteigen. Darum heißt es, daß jene drei Arten des Wahnsinns aus einem Gebrechen des Gehirns entspringen.
Aus einer Krankheit des Herzens entsteht nach unserer Meinung derjenige Wahnsinn, von welchem die rasend Verliebten befallen sind. Das hochheilige Wort „Liebe" wird allerdings auf sie zu Unrecht angewendet. Um aber nicht vom allgemeinen Sprachgebrauch abzuweichen, wollen wir auch bei ihnen von „Liebe" reden.

4. Kapitel.

Die gemeine Liebe ist Bezauberung.

Merket nun, Freunde, mit den Ohren und mit dem Geiste auf das, was ich euch nun sagen werde!

In der Jugend ist das Blut dünn, hell, warm und süß. Im vorgerückten Lebensalter zersetzen sich die dünneren Teile des Blutes, und dieses wird dicker und darum auch dunkler. Das zarte und dünne Blut ist rein und klar, das andere aber ist von entgegengesetzter Beschaffenheit. Warum aber sagen wir, das Blut sei in der Jugend warm und süß? Weil das Leben wie der Ursprung des Lebens, nämlich die Zeugung, auf Wärme und Feuchtigkeit beruht, und der Samen warm und feucht ist. Diese Beschaffenheit ist in der Jugend vorherrschend und geht auf den späteren Lebensstufen allmählich in den entgegengesetzten Zustand der Trockenheit und Kälte über. So ist also in der Jugend das Blut dünn, hell, warm und süß. Weil es dünn ist, darum ist es hell; infolge seiner Frische ist es warm und feucht; infolge seiner Wärme und Feuchtigkeit ist es süß, da die Süßigkeit aus der Mischung des Warmen und Feuchten entsteht.

Wozu erkläre ich euch dies? Damit ihr versteht, daß die Lebensgeister in diesem Alter dünn, hell, warm und süß sind. Denn da sie von der Wärme des Herzens aus dem reinsten Blute erzeugt werden, sind sie in uns immer von derselben Beschaffenheit wie das Blut. Da aber der Dunst des Blutes, welcher als Lebensgeist bezeichnet wird, aus dem Blute entsteht und von dessen Beschaffenheit ist, so entsendet er ihm gleichartige Ausstrahlungen durch die Augen wie aus Glasfenstern.

Wie die Sonne, das Herz der Welt, in ihrem Laufe das Licht ausstrahlt und durch dieses seine Kräfte über die Erde ausgießt, so setzt das Herz unseres Körpers durch

das ihm eigentümliche Schlagen das in seiner Nähe befindliche Blut in Bewegung und verbreitet dadurch die Lebensgeister durch den ganzen Körper[12]). Mittels dieser strahlt es die Lichtfunken in alle Glieder, besonders aber in die Augen; denn der Lebensgeist ist überaus leicht und steigt deshalb mit Vorliebe zu den höchsten Teilen des Körpers auf. Sein Licht strahlt deshalb am reichlichsten durch die Augen aus, weil diese klarer und durchsichtiger als die übrigen Körperteile sind. Daß aber den Augen und dem Gehirn etwas Licht, und sei es noch so wenig, innewohnt, bestätigt die Tatsache, daß viele Tiere, deren Augen in der Dunkelheit leuchten, bei Nacht sehen und daß, wenn man den Winkel des Auges, d. h. den Tränensack, auf eine bestimmte Art mit dem Finger drückt und das Auge ein wenig herumdreht, man die Empfindung hat, einen Lichtkreis zu sehen.

Von Octavianus wird berichtet, er habe so helle und leuchtende Augen gehabt, daß, wenn er jemand scharf anblickte, dieser gezwungen war, gleichsam wie vor dem Glanz der Sonne den Blick zu senken[13]). Auch Tiberius soll sehr große Augen gehabt und zuweilen, wenn er aus dem Schlaf erwachte, im nächtlichen Dunkel Licht gesehen haben[14]).

Daß aber der Strahl, welcher von den Augen ausgeht, den Dunst der Lebensgeister mit sich führt, und daß dieser Dunst wiederum das Blut mit sich nimmt, können wir aus der Tatsache erkennen, daß diejenigen, welche die kranken und geröteten Augen anderer scharf ansehen, durch die von den kranken Augen ausgehenden Strahlen leicht augenkrank werden. Daraus geht hervor, daß sich der Strahl zu dem Betrachtenden hin erstreckt, und daß zugleich mit dem Strahl der Dunst des verdorbenen Blutes ausströmt, und durch diese Fortpflanzung das Auge des Beschauers angesteckt wird[15]).

Aristoteles schreibt, daß, wenn die Frauen während ihrer Menstruationsperiode in den Spiegel sehen, sie diesen häufig mit Blutstropfen beflecken[16]). Nach meiner Meinung kommt dies daher, daß der Lebensgeist, welcher ja Dunst des Blutes ist, gleichsam aus allerdünnstem Blute besteht, so zwar, daß er sich sonst nicht den Augen darstellt, jedoch, wenn er sich auf der Oberfläche des Spiegels verdichtet, sichtbar wird. Wenn er auf lockerem Stoff, etwa auf Tuch oder Holz niederschlägt, kann man ihn nicht sehen, weil er nicht auf der Oberfläche dieses Stoffes bleibt, sondern in denselben eindringt. Gelangt er hingegen auf dichtem und unebenem Stoff, wie Steinen oder Backsteinen zum Niederschlag, so zergeht er infolge der Unebenheit, welche diesen Körpern eigen ist, und verschwindet. Der Spiegel aber hält durch seine Härte den Lebensgeist auf seiner Oberfläche fest und erhält ihn durch seine Ebenheit und Glätte, daß er nicht zergeht. Durch seine Klarheit stärkt und mehrt er den Strahl des Lebensgeistes und durch seine Kälte verdichtet er den dünnen Nebel dieses Dunstes zu Tropfen. Aus demselben Grunde befeuchten wir, wenn wir kräftig auf ein Glas hauchen, dessen Oberfläche mit einem dünnen Tau von Speichel; denn der Atemhauch, welcher von dem Speichel ausgeht, verwandelt sich schließlich wieder in die Flüssigkeit des Speichels.

Ist es demnach zu verwundern, daß, wenn das geöffnete und mit Aufmerksamkeit fest auf jemand gerichtete Auge nach den Augen des Beschauers die Pfeile seiner Strahlen schnellt, es zugleich mit diesen, welche das Vehikel der Lebensgeister sind, den Blutdunst ausströmt, welchen wir Lebensgeist nennen? Von dort dringt der giftige Pfeil in die Augen ein, und weil er vom Herzen dessen, der ihn abschießt, ausgeht, dringt er in das Herz des Getroffenen, also gleichsam in die

ihm eigentümliche und angestammte Gegend ein. Alsdann trifft er das Herz, verdichtet sich auf dessen fester Oberfläche und wird wieder zu Blut. Dieses fremde Blut, welches doch nicht zur Natur des Getroffenen gehört, trübt dessen eigenes, und das getrübte, sozusagen angesäuerte Blut wird krank.

Hieraus entspringen zwei Arten der Verzauberung. Der Anblick eines stinkenden Greises oder eines menstruierenden Weibes behext einen Knaben, während der Anblick eines Jünglinges einen älteren Mann bezaubert. Weil aber der Saft des Greises kälter und schwerfälliger ist, berührt er bei dem Knaben kaum die Oberfläche des Herzens, und weil er wenig imstande ist durchzudringen, beeinflußt er das Herz, wenn es nicht etwa wegen des kindlichen Alters gar zu zart ist, nur in geringem Maße, und darum ist die Bezauberung nicht nachhaltig. Sie ist hingegen sehr ernst in dem Falle, wenn die jüngere Person das Herz der älteren verletzt. Diese ist es, über welche der Platoniker Apulejus sich beklagt mit den Worten: „Ursache und Ursprung, doch auch das Heilmittel meines Leidens und meine Genesung bist du allein. Denn deine Augen dringen durch die meinen und erregen einen heißen Brand in meinem Marke. Habe darum Erbarmen mit dem, der um deinetwillen vergeht.“[17])

Stellet euch Phaidros aus Myrrhinus vor und den Redner Lysias aus Theben, welcher in jenen verliebt ist! Lysias starrt wie ein Maulaffe mit offenem Munde das Antlitz des Phaidros an. Dieser richtet scharf nach den Augen des Lysias die Funkenstrahlen seiner Augen und entsendet zugleich mit ihnen gegen Lysias den Lebensgeist. Bei dieser gegenseitigen Begegnung der Augen vereinigt sich unschwer der Strahl des Phaidros mit dem des Lysias, und ebenso verbindet sich der Lebensgeist des einen mit dem Lebensgeiste des anderen. Der

Dunst des Lebensgeistes, welcher von dem Herzen des Phaidros erzeugt ward, strebt sogleich eilends nach dem Herzen des Lysias, verdichtet sich durch die feste Substanz von dessen Herzen und wird wieder zu Blut, und zwar zu dem, was es ursprünglich war, nämlich dem Blute des Phaidros. Ein staunenswerter Vorgang! Das Blut des Phaidros befindet sich im Herzen des Lysias! Deshalb müssen beide gegeneinander in Rufe ausbrechen, nämlich Lysias: „Phaidros, mein Herz, mein teuerstes Fleisch und Blut!" und Phaidros: „O Lysias, mein Lebensgeist, mein Blut!" Phaidros kann sich nicht von Lysias trennen, weil das Herz seinen Saft zurückverlangt, und Lysias nicht von Phaidros, weil der Blutsaft in seinen eigentlichen Behälter und an seinen Ort zurückkehren möchte. Lysias schließt sich nun um so inniger an Phaidros an, weil das Herz zum Leben eher eine Wenigkeit seines Saftes entbehren kann, als der Saft das ihm zugehörige Herz. So bedarf der Bach der Quelle notwendiger, als die Quelle des Baches. Wie also das Eisen zu dem Magnetstein hingezogen wird, nachdem es dessen Eigenschaft angenommen hat, selbst aber den Stein nicht anzieht, so schließt sich eher Lysias an Phaidros an, als Phaidros an Lysias.

5. Kapitel.

Wie leicht man sich verliebt.

Vielleicht möchte nun jemand einwenden: Ja, kann denn ein feiner Strahl, ein ganz leichter Geisthauch, ein klein wenig Blut von Phaidros so schnell in so heftiger und so gefährlicher Weise den ganzen Lysias anstecken? Dies wird nicht so wunderbar erscheinen, wenn man andere Krankheiten, welche sich durch Ansteckung übertragen, in Vergleich zieht, wie Hautjucken, Krätze, Aussatz, Brustentzündung, Schwindsucht, Ruhr, Augenentzündung und Pest. Die Liebesansteckung aber findet

sehr leicht statt und ist die schlimmste aller Seuchen. Nämlich das Blut, welches mit dem Dunst des Lebensgeistes von dem Jüngeren in den Älteren übergeht, hat, wie wir vorhin erörtert haben, vier Eigenschaften. Es ist klar, dünn, warm und süß. Wegen seiner Klarheit paßt es sehr zu der Klarheit der Augen und der Lebensgeister in dem Älteren. Wegen dieser Übereinstimmung lockt und reizt es und wird darum von jenen begierig aufgesogen. Weil es dünn ist, fliegt es schnell zum Herzen und verteilt sich von dort aus durch die Venen und die Arterien über den ganzen Körper. Infolge seiner Wärme wirkt es mit nachdrücklich und setzt das Blut des Älteren in Bewegung, indem es ihm seine eigene Beschaffenheit mitteilt. Darauf spielte Lucretius an mit den Worten: „Von dort rann der Tropfen der Liebeswonne in dein Herz und hinterließ bange Sorge“[18]. Überdies stärkt, nährt und erquickt es infolge seiner Süßigkeit die inneren Teile.

Dies alles bewirkt, daß das gesamte Blut des Mannes, welches nunmehr die Beschaffenheit des jugendlichen Blutes angenommen hat, notwendigerweise zu dem Körper des Jünglings hinstrebt, um in seinen eigenen Gefäßen zu sein, da das jugendliche Blut in frischen und zarten Gefäßen umlaufen will. Die weitere Folge ist, daß der Kranke zwischen Lust und Schmerz hin und her schwankt. Die Lust wird durch die Klarheit und Süßigkeit des Dunstes und Blutes verursacht. Die Klarheit bietet Anreiz und die Süßigkeit Erquickung. Von Schmerz wird er erfüllt infolge der Dünnheit und Wärme des Blutes. Die Dünnheit zerteilt die inneren Teile und greift sie an. Die Wärme entäußert den Menschen seiner eigenen Natur und bringt ihm die fremde bei. Infolge dieser Verwandlung läßt sie ihm keine Ruhe in sich selber, sondern zieht ihn unablässig zu der Person, von der er verwundet ward.

Dies deutete Lucretius mit folgenden Worten an: „Der Körper zieht uns zu dem Gegenstande hin, von welchem der Geist durch die Liebe verwundet ward; denn gemeinhin fallen die Verwundeten gerade auf die Wunde. Wo diese sich befindet, fließt das Blut, und wenn der Feind nahe steht, spritzt es auf ihn.“ [19]) Lucretius meint in diesen Versen, das Blut des Menschen, welcher durch den Strahl der Augen verletzt ward, ströme gegen den hin, welcher ihn verwundet hat, gerade so, wie das Blut der Erdolchten auf den Mörder spritzt. Wenn ihr nach dem Grunde dieses wunderbaren Vorganges forscht, so will ich ihn euch folgendermaßen darlegen. Hektor verwundet und tötet Patroklos. Dieser richtet die Augen auf Hektor, der ihn trifft. Deshalb geht sein Gedanke auf Rache, und sogleich wallt die Galle [20]) in Rachbegier auf. Durch die Galle wird das Blut erhitzt und strömt jählings zur Wunde, sowohl um diesen Teil zu schützen, als auch zur Rache. Ebendorthin streben die Lebensgeister. Infolge ihrer Leichtigkeit entweichen sie nach außen zu Hektor hin, dringen in ihn ein und bleiben durch seine Wärme eine Zeitlang — sagen wir bis zu sieben Stunden — erhalten. Wenn während dieser Zeit Hektor sich dem Verwundeten nähert und seine Wunde aufmerksam betrachtet, dann strömt diese das Blut gegen ihn aus. Dieses kann gegen den Feind hin ausströmen, weil noch nicht alle Wärme erloschen ist, und die innere Bewegung noch nicht aufgehört hat, ferner, weil es noch kurz zuvor gegen jenen erregt war, und schließlich, weil es zu seinen Lebensgeistern zurückstrebt, und diese ihr Blut zu sich hinziehen. In gleichem Sinne meint Lucretius, das Blut des durch die Liebe Verwundeten ströme zu dem hin, der ihn verwundet hat. Seine Ansicht erscheint mir durchaus zutreffend.

6. Kapitel.

Die eigenartige Wirkung der gemeinen Liebe.

Soll ich euch, meine tugendsamen Freunde, eine eigentümliche Folge hiervon beschreiben oder soll ich lieber darüber schweigen? Nun, ich will es doch aussprechen, weil es zur Sache gehört, wenn es auch unzüchtig erscheinen mag. Wer ist wohl imstande, Unkeusches auf wohlanständige Weise vorzutragen?

Lucretius, der unglücklich Liebende, sagt, die große Verwandlung, welche sich in dem Körper des Älteren vollzieht und nach der Leibesbeschaffenheit der jüngeren Person hindrängt, bewirke, daß jener mit größter Anstrengung seinen ganzen Körper in jene überzuführen und ihren ganzen Körper in sich aufzunehmen strebe, damit entweder der zarte Saft in zarte Gefäße gelange, oder die zarten Gefäße mit zartem Saft angefüllt werden[21]). Da nun der Samen von dem ganzen Körper ausfließt, vermeinen nach Lucretius die Liebenden, durch seine Entsendung oder Anziehung ihren ganzen Körper dem anderen hingeben oder diesen in sich aufnehmen zu können[22]).

Daß die Liebenden wirklich das Verlangen tragen, die geliebte Person ganz in sich aufzunehmen, bewies Artemisia, die Gattin des Mausolos, des Königs von Karien, welche so über alle Maßen ihren Gatten liebte, daß sie seinen Leichnam in Staub verwandelte, diesen in Wasser schüttete und hinuntertrank.

7. Kapitel.

Die gemeine Liebe beruht auf Verderbnis des Blutes.

Daß aber diese Krankheit, wie schon öfters erwähnt, im Blute liegt, beweist deutlich die Tatsache, daß sie dem Kranken andauernd keine Ruhe läßt. Wie euch

bekannt ist, nehmen die Ärzte den Sitz des anhaltenden Fiebers im Blute, den des auf sechs Stunden nachlassenden im Schleim, den des einen Tag aussetzenden in der gelben Galle und den des zwei Tage aussetzenden in der schwarzen Galle an. Folglich gehen wir nicht fehl, wenn wir den Sitz des Liebesfiebers im Blute annehmen, d. h. im schwarzgalligen Blute, wie ihr in der Rede über Sokrates vernommen habt. Aus dem so beschaffenen Blute entspringt immer das starre und tiefe Grübeln.

8. Kapitel.

Auf welche Weise die Liebenden den Geliebten ähnlich werden.

Darum verwundere sich niemand von euch, wenn er hört, daß ein Liebender in seiner körperlichen Erscheinung eine gewisse Ähnlichkeit mit der geliebten Person angenommen hat.

Die schwangeren Frauen empfinden zuweilen Verlangen nach Wein und denken an solchen mit Ungestüm. Diese lebhafte Vorstellung erregt die inneren Lebensgeister und gestaltet in ihnen das Vorstellungsbild des ersehnten Weines aus. Die Lebensgeister erregen in entsprechender Weise das Blut und prägen in dem zarten Stoffe der Leibesfrucht das Bild des Weines aus[23]).

Wer ist wohl so unerfahren, um nicht zu wissen, daß ein Liebender sich inbrünstiger nach der geliebten Person sehnt und gespannter und anhaltender an sie denkt, als schwangere Frauen an den Wein? So nimmt es also nicht Wunder, daß sich die Züge der geliebten Person im Herzen des Liebenden einprägen und durch das Denken in den Lebensgeist und von diesem aus in das Blut übergehen? Um ein besonderes Beispiel anzuführen: weil sich in den Adern des Lysias schon das zarte Blut des Phaidros gebildet hat, können die Züge des Phaidros mit Leichtigkeit aus diesem seinem

Blute hervortreten. Alle Glieder des ganzen Körpers welken täglich hin und erstarken wieder durch den Tau der Speise. Mithin wird Tag für Tag jedermanns Körper allmählich abgezehrt und in gleicher Weise wiederhergestellt. Die Körperteile aber werden wieder neu belebt durch das Blut, welches durch die Bächlein der Adern fließt. Es ist also keineswegs erstaunlich, daß, wenn das Blut ein bestimmtes Bild in sich trägt, es dieses in den Körperteilen ausprägt, mithin Lysias mit der Zeit dem Phaidros in mancher Hinsicht, wie in Hautfarbe, Gesichtszügen, Gemütsart und Gebärden, ähnlich wird.

9. Kapitel.

In welcherlei Personen man sich verliebt.

Nun liegt die Frage nahe, von wie beschaffenen Personen zumeist und auf welche Weise sich die Liebenden fesseln lassen und wie sie sich wieder befreien.

Die Weiber fangen mit Leichtigkeit die Männer ein, und zwar am ehesten diejenigen Frauen, welche etwas männlich aussehen[24]). Leichter aber noch nehmen männliche Personen die Männer ein, da sie ihnen mehr gleichen als die Frauen, und weil ihr Lebensgeist klarer, wärmer und feiner ist. Hieran haften Cupidos Netze. Von den Männern bezaubern ihresgleichen sowohl wie Frauen am schnellsten diejenigen, welche mehr sanguinisch als cholerisch sind und welche große blaue und leuchtende Augen haben, ganz besonders, wenn sie noch dazu einen keuschen Lebenswandel führen. Denn durch den geschlechtlichen Umgang verzehren sich die klaren Lebensgeister, und die edlen Züge werden entstellt[25]).

Alle diese Eigenschaften sind, wie schon vorhin erwähnt ward, erforderlich, um behend die Pfeile abzuschnellen, welche die Herzen verwunden.

Außerdem gehen diejenigen rasch in das Netz, in deren Geburtsstunde Venus durch den Löwen hindurchging, oder der Mond mit Venus in Konjunktion stand, aber auch diejenigen, welche die gleiche Leibesbeschaffenheit haben. Die Phlegmatiker sind niemals zu fangen. Die Melancholiker können nur sehr langsam eingefangen werden; sind sie es aber einmal, so können sie sich niemals wieder befreien. Fesselt eine sanguinische Person eine gleichgeartete, so ist das Joch leicht und die Fessel sanft, da die gleiche Komplexion gegenseitige Liebe bewirkt. Auch flößt die Sanftheit dieses Temperaments den Liebenden Zuversicht und Vertrauen ein. Wenn eine cholerische Person eine ebensolche an sich zieht, so ist solche Dienstbarkeit schwerer zu ertragen. Zwar bewirkt die Gleichheit der Komplexion bei ihnen gegenseitiges Wohlwollen, aber das feurige Temperament der Galle reizt sie häufig zugleich zum Zornesausbruch. Wenn nun eine sanguinische Person einer cholerischen, oder umgekehrt eine cholerische einer sanguinischen das Joch auferlegt, so entsteht aus dieser Verbindung des hitzigen und des sanften Temperamentes eine gewisse Abwechslung von Zorn und Gewogenheit, von Lust und Schmerz. Kettet hingegen eine sanguinische Person eine melancholische an sich, so entsteht eine dauernde, aber nicht beklagenswerte Verbindung, da die Süßigkeit des Blutes die Bitterkeit der schwarzen Galle mäßigt. Fesselt aber eine cholerische Person eine melancholische, so entsteht ein unsägliches Unheil, weil der scharfe Saft des Jüngeren die inneren Teile des Älteren von einer Richtung zur anderen durchströmt, so daß die Glut, in welcher der unselige Liebende entbrennt, sein zartes Mark verzehrt. Die gelbe Galle reizt zum Zorn und zur Handgreiflichkeit, die schwarze Galle zu Wehleidigkeit und zu ständigem Klagen. Ihnen bereitet oftmals die Liebe ein solches Ende, wie der

Phyllis[26]), der Dido und dem Philosophen Lucretius. Der phlegmatische sowie der melancholische Jüngling[27]) nehmen niemand für sich ein, weil Blut und Lebensgeister zu schwerfällig in ihnen sind.

10. Kapitel.

Die Art und Weise des Verliebens.

Auf welche Weise die Liebenden bezaubert werden, haben wir vorhin zur Genüge erörtert. Nur ist zu dem Gesagten noch folgendes hinzuzusetzen: Die Menschen unterliegen dann am meisten dem Zauber, wenn sie häufig die Blicke scharf auf die Augen anderer richten und so beider Licht vereinigen; mit dem Lichte saugen sie ja jämmerlich die Liebe ein. Das Auge ist stets die Ursache und der Ursprung, wie Musaios[28]) sang. Darum zwingt eine Person mit anmutig leuchtenden Augen, wenn sie auch in übriger Hinsicht nicht wohlgestaltet ist, dennoch den, welcher sie anblickt, zur Liebe. Die gegenteilig beschaffene Person hingegen regt eher zu mäßiger Neigung als zu Liebe an[29]).

Die harmonische Gestaltung der übrigen Körperteile, außer den Augen, ist nicht eigentliche Ursache, sondern nur gelegentliche Veranlassung dieser Krankheit. Der so beschaffene Körperbau lockt nämlich den, welcher ihn von weitem erblickt, heranzutreten und hält dann den aus der Nähe Anschauenden zu längerer Betrachtung fest. Jedoch bewirkt dabei allein das Begegnen der Blicke die Verwundung. Zu der maßvollen Liebe aber, welche an der Gottheit teil hat, und um die es sich im allgemeinen in diesem „Gastmahl" handelt, trägt nicht nur das Auge, sondern auch die harmonische Gestaltung und die Anmut aller Körperteile als Ursache bei.

11. Kapitel.

Wie man sich von den Banden der gemeinen Liebe befreit.

Bis hierher haben wir erörtert, auf welche Weise und von wem man gefesselt wird. Es bleibt nun noch übrig, in Kürze zu zeigen, wie man sich von den Banden freimachen kann. Die Art der Befreiung ist eine zweifache, nämlich eine natürliche und eine künstliche.

Die natürliche geht in einem bestimmten Zeitverlauf vor sich, und zwar hat diese Krankheit diesen Verlauf mit allen übrigen Krankheiten gemein. So hält das Hautjucken solange an, als der Bodensatz des Blutes in den Adern und der salzige Schleim in den Körperteilen bestehen. Ist das Blut geklärt und der Schleim beseitigt[30]), dann hört das Jucken auf und der Ausschlag verschwindet. Viel trägt aber die rechtzeitige Sorge für Entleerung dazu bei; die plötzliche Entleerung oder Einreibung sind hingegen sehr gefährlich.

Ebenso dauert das ängstliche Sehnen der Liebenden so lange, als jene durch die beschriebene Faszination bewirkte Verderbnis des Blutes anhält, welche das Herz mit schwerer Beklemmung bedrückt, den Brand in den Adern nährt und mit verborgener Glut die Gliedmaßen erhitzt. Vom Herzen schreitet sie nämlich zu den Gefäßen und von diesen zu den Gliedmaßen fort. Wenn diese Trübung des Blutes abgeklärt ist, dann hört die Beängstigung der törichten Liebenden auf[31]).

Dieser Läuterungsprozeß erfordert bei allen längere Zeit, bei den Melancholikern aber eine überaus lange, besonders aber, wenn sie der Liebesgott unter dem Einfluß des Saturn in seine Netze gezogen hat. Überdies ist diese Zeit äußerst schmerzlich, wenn Saturn, als

sie unter das Joch gerieten, rückläufig oder mit Mars in Konjunktion oder aber in Opposition zur Sonne war. Sehr lange dauert diese Krankheit auch bei solchen, in deren Geburtsstunde Venus im Hause des Saturn oder im Teilschein von Saturn oder dem Monde stand. Zu der natürlichen Reinigung muß noch die sorgfältige kunstgerechte Behandlung kommen. Zunächst muß man sich hüten, etwas ausreißen oder abschneiden zu wollen, was noch nicht reif ist, ebenso wie etwas mit großer Gefahr aufreißen zu wollen, was man mit sicherer Hand auftrennen kann. Man muß den Umgang allmählich einstellen und vor allem darauf acht geben, daß unsere Blicke sich nicht mit den Blicken der geliebten Person begegnen. Sollte deren Seele oder Körper mit einem Makel behaftet sein, so ist es ratsam, häufig daran zu denken. Ferner muß man seinen Sinn auf viele, mannigfache und ernste Angelegenheiten richten, häufig zur Ader lassen, klaren und würzig duftenden Wein trinken und zuweilen sich bezechen, damit sich nach Entleerung des alten verdorbenen neues Blut und neuer Lebensgeist bilden. Auch ist häufige Leibesübung bis zum Schweißausbruch zu empfehlen, wodurch sich die Poren des Körpers öffnen und die ungesunden Dünste herauslassen, dazu fleißiges Einnehmen von Stärkungsmitteln und Latwergen, welche die Ärzte als Heilmittel für das Herz und das Gehirn verordnen. Im allgemeinen hilft auch in der Behandlung der Liebe der Beischlaf. Dieses Mittel hieß besonders Lucretius gut, indem er sagte: „Man muß sorglich die trügerischen Vorstellungen meiden, die Lockspeise der Liebe von sich fern halten und die Gedanken nach anderer Richtung lenken. Den angesammelten Saft muß man in verschiedene Leiber schleudern und um keinen Preis den durch die Liebe zu einer bestimmten Person im Körper erregten Samen zurückhalten.“[32])

12. Kapitel.

Die Schädlichkeit der gemeinen Liebe.

Damit wir aber durch langes Reden von dieser Narrheit nicht selber närrisch werden, wollen wir in kurzen Worten den Schluß ziehen: Von allen Arten des Wahnsinns ist die absonderlichste jene ängstliche Sorge, von welcher die auf gemeine Weise Verliebten Tag und Nacht geplagt sind. Im Verlaufe der Liebeskrankheit werden sie erst durch die gelbe Galle erhitzt und dann von der schwarzen Galle mit Gram heimgesucht, wodurch sie in Tobsucht verfallen und, als ob sie blind wären, nicht bemerken, in welchen Abgrund sie geraten. Wie gefährlich diese entartete Liebe ist, zeigt das ausführliche Gespräch des Thebaners Lysias[33]) mit Sokrates in Platons „Phaidros", und ein jeder, welcher auf diese Art liebt, bekommt es deutlich zu spüren. Das Schlimmste dabei ist aber wohl, daß der Mensch durch diesen Wahnsinn zum Tiere wird.

13. Kapitel.

Die Ersprießlichkeit der übersinnlichen Liebe und ihre vier Arten.

Soviel über diesen krankhaften Wahn! Die Begeisterung hingegen, welche Gott uns eingibt, erhebt den Menschen über seine Natur hinaus und verwandelt ihn in Gott. Die göttliche Begeisterung ist eine Erleuchtung der vernünftigen Seele, durch welche Gott die aus der höheren Region zur niederen hinabgesunkene Seele wieder von der niederen zur höheren Region zurückzieht.

Der Fall der Seele vollzieht sich von dem einen Ursprung aller Dinge bis zur Körperwelt in einer vierfachen Stufenfolge, welche in Vernunft, Verstand, Meinung und Natur besteht[34]). Da nämlich in der Ordnung der Dinge sechs Stufen bestehen, von welchen die

höchste die göttliche Einheit und die unterste die Körperwelt einnimmt, zwischen ihnen sich aber die vier genannten befinden, so muß notwendig das, was von der obersten Stufe zur untersten hinabsinkt, durch die mittlere hindurch sinken.

Die göttliche Einheit ist Ziel und Maß aller Dinge, ohne Vermischung und ohne Vielheit. Der Engelsgeist besteht aus einer Vielheit von Ideen, ist aber als solche ruhend und ewig. Der Verstand der Seele ist eine Vielheit von Begriffen und Schlüssen, d. h. eine bewegliche, aber geordnete Vielheit. Die Meinung steht unter dem Verstande und ist eine Vielheit ungeordneter und beweglicher Vorstellungen, jedoch in einer Substanz und einem Punkte geeinigt, da die Seele, in welcher die Meinung wohnt, eine Substanz ist, welche keinen Raum einnimmt. Die Natur, d. i. das von der Seele ausgehende Ernährungsvermögen und die Lebenskraft, verhält sich in gleicher Weise, ausgenommen, daß sie auf die Punkte des Körpers verteilt ist. Der Körper aber ist eine unbestimmte Vielheit von Teilen und zufälligen Erscheinungen, welche der Bewegung unterworfen und in Substanzen, Momente und Punkte geteilt ist.

Auf alle diese Dinge blickt unsere Seele, durch diese hindurch steigt sie hinab und erhebt sie sich wieder. Insofern sie aus der Einheit als dem Urgrunde des Alls hervorgeht, besitzt sie eine gewisse Einheit, welche ihr ganzes Wesen, ihre Kräfte und Fähigkeiten eint. Zu dieser ihrer Einheit verhält sich alles übrige, was der Seele angehört, wie die Radien des Kreises zum Mittelpunkte, von welchem sie ausgehen und zu dem sie wieder zurückkehren. Diese Einheit verbindet nicht nur die Teile der Seele untereinander und mit der Gesamtheit der Seele, sondern auch die gesamte Seele mit der Ureinheit, welche die Ursache des Alls ist.

Insofern die Seele durch den Lichtstrahl des göttlichen Geistes leuchtet, betrachtet sie in ruhender Tätigkeit mit ihrer Vernunft[35]) die Ideen aller Dinge; insofern sie sich selbst anschaut, denkt sie die Allgemeinbegriffe aller Dinge und schreitet, Folgerungen ziehend, von den Prinzipien zu den Schlüssen fort. Insofern sie die Körperwelt anschaut, denkt sie in ihrer Urteilskraft die besonderen Formen und Vorstellungen der beweglichen Dinge, welche sie mittels der Sinne wahrgenommen hat. Insofern sie sich der Materie zuwendet, gebraucht sie die Natur als Werkzeug, die Materie zu bewegen und zu formen. Daraus entspringen das Entstehen und das Wachstum der Dinge sowohl wie die umgekehrten Vorgänge.

Ihr seht also, wie die Seele von der göttlichen Einheit, welche über der Ewigkeit steht, zu der ewigen Vielheit, von der Ewigkeit zur Zeitlichkeit, von der Zeit zum Raume und zur Materie hinabsinkt; und zwar fällt sie dann, wenn sie sich von der Reinheit, in welcher sie entstanden ist, entfernt, um sich übermäßig an den Körper zu klammern.

14. Kapitel.

In welcher Stufenfolge die göttliche Begeisterung die Seele erhebt.

Wie sie in einer Folge von vier Stufen absteigt, muß sie sich auch darum notwendig wieder auf vier Stufen erheben.

Die göttliche Begeisterung hebt uns zu den höheren Regionen empor, wie aus ihrer Begriffsbestimmung hervorgeht. Folglich gibt es vier Arten der göttlichen Begeisterung. Die erste ist die dichterische, die zweite ist die mystische, d. i. die priesterliche, die dritte die prophetische Begeisterung, die vierte Art ist die Leiden-

schaft der Liebe. Die Dichtung stammt von den Musen, das Mysterium von Dionysos, die Weissagung von Apollon und die Liebe von Aphrodite.

Zweifellos kann die Seele nicht zur Einheit zurückkehren, wenn sie nicht selbst einheitlich wird. Sie ist aber zur Vielheit zerfallen, indem sie in den Körpern hinabsank, sich zu mannigfaltiger Tätigkeit zerstreute und der unendlichen Vielheit der körperlichen Dinge zuwandte. Darum schlummern sozusagen ihre höheren Teile und die niederen haben die Oberhand. Jene befinden sich in Erstarrung, diese in Erregung, und die Seele in ihrer Gesamtheit ist in sich zerfallen und voller Disharmonie. Deswegen ist zunächst die dichterische Begeisterung vonnöten, um durch die Klänge der Musik die schlummernden Teile zu ermuntern, durch ihren harmonischen Liebreiz die erregten Teile zu besänftigen und endlich durch den Einklang des Verschiedenartigen die Zwietracht und den Mißklang der uneinigen Teile der Seele auszusöhnen. Doch genügt dies noch nicht, weil trotzdem eine Vielheit und Verschiedenheit in der Seele zurückbleibt.

Es kommt daher das dem Dionysos zugehörende Mysterium an die Reihe, welches durch Reinigungen, Opfer und allerlei heilige Kulthandlungen die Spannung aller Seelenkräfte auf den Geist lenkt, mit welchem Gott angebetet wird. Indem die einzelnen Teile der Seele auf den e i n e n Geist zurückgeführt worden sind, kann man die Seele als eine aus einer Vielheit entstandene Einheit bezeichnen.

Ferner ist die dritte Art der Begeisterung vonnöten, um den Geist auf die Einheit zurückzuführen, welche der Ursprung der Seele ist. Dies bewirkt mittels der Weissagung Apollon. Indem nämlich die Seele über den Geist hinaus zur Einheit des Geistes aufsteigt, sieht sie das Zukünftige voraus.

Nachdem endlich die Seele zum Einen geworden ist, d. h. dem Einen, welches in der Natur und dem Wesen der Seele besteht, bleibt nur noch übrig, daß sie sich zu dem Einen erhebt, welches über dem Wesen steht, d. h. zu Gott. Diese hohe Gabe verleiht uns die himmlische Aphrodite durch Vermittelung des Eros, d. h. durch das inbrünstige Verlangen nach der göttlichen Schönheit und nach dem Guten.

Die erste Art der Begeisterung bringt also das Disharmonische und Uneinige in Gleichklang; die zweite bewirkt, daß das in Gleichklang Gebrachte aus einer Vielheit zu einer Gesamtheit wird; die dritte erhebt die Gesamtheit über die Teile; die vierte endlich führt zu dem Einen zurück, welches über dem Wesen und über Allem steht.

Platon nennt im Phaidros den dem Übersinnlichen zugewandten Geist in der Seele den Wagenlenker, welches den Lenker des Vehikels der Seele bezeichnet. Die Einheit der Seele nennt er das Haupt des Wagenlenkers. Den Verstand und die Meinung, welche im Bereiche des Natürlichen fortschreitet, nennt er das gute Roß. Die verworrene Einbildungskraft und das Begehrungsvermögen der Sinnlichkeit nennt er das böse Pferd. Das Wesen der gesamten Seele nennt er den Wagen, weil die Bewegung der Seele sozusagen kreisförmig, von sich selbst ausgehend, in sich selbst zurückkehrt. Nämlich das Denken der Seele geht von ihr aus und wieder zu ihr zurück. Zwei Flügel erkennt er der Seele zu, mit welchen sie dem Überirdischen zufliegen soll. Von diesen ist nach unserer Meinung der eine die Forschung, mittels welcher sich der Geist ohne Unterlaß zur Wahrheit zu erheben sucht, der andere das Verlangen nach dem Guten, in welchem unaufhörlich unser Wille entbrennt.

Diese Teile der Seele gehen ihrer Ordnung verlustig, so-

bald sie durch den störenden Einfluß des Körpers in Verwirrung geraten.
Die erste Art der Begeisterung unterscheidet das gute Roß, d. h. den Verstand und die Urteilskraft, von dem schlechten Pferd, d. i. der verworrenen Einbildung und dem Begehrungsvermögen der Sinnlichkeit. Die zweite unterwirft das böse Pferd dem guten und das gute dem Wagenlenker, d. i. dem Geiste. Die dritte leitet den Wagenlenker zu seinem Ursprung, d. i. der Einheit, welche der Höhepunkt des Geistes ist. Die letzte lenkt das Haupt des Wagenlenkers zum Ursprung des Alls. Dort ist der Wagenlenker selig und dort stellt er seine Rosse an die Krippe, d. h. die übersinnliche Schönheit; das bedeutet: er gebraucht in angemessener Weise alle Teile der Seele, welche er sich unterworfen hat. Er legt ihnen Ambrosia als Speise vor und gibt ihnen Nektar zu trinken; das bedeutet: er bietet ihnen das Schauen der göttlichen Schönheit und mittels dieses Schauens die höchste Wonne.
Dies sind die Wirkungen der vier Arten von Begeisterung, über welche im allgemeinen Platon im „Phaidros" handelt; über die dichterische Begeisterung hingegen handelt er insbesondere im „Ion" und über die Begeisterung der Liebe im „Gastmahl". Orpheus war von allen diesen Arten erfüllt; davon zeugen seine Werke. Von der Liebesbegeisterung aber waren ganz besonders beherrscht: Sappho, Anakreon[36]) und Sokrates.

15. Kapitel.

Von allen Arten der Begeisterung ist die Liebe die vorzüglichste.

Von allen diesen Arten der Begeisterung ist die stärkste und vorzüglichste die Liebe. Die vorzüglichste nämlich, weil alle übrigen ihrer notwendig bedürfen; denn

wir können weder die Gabe der Dichtkunst noch die Mysterien noch die Weissagung ohne regen Eifer, inbrünstige Frömmigkeit und unablässige Gottesverehrung erlangen. Nun sind aber Eifer, Frömmigkeit und Verehrung nichts anderes, als Liebe. Alle Arten der Begeisterung bestehen also durch die Liebe. Diese ist die vorzüglichste von ihnen, weil die übrigen sich auf sie als ihren Endzweck beziehen, und sie uns auf das engste mit Gott verbindet.

Nun gibt es aber vier entartete Leidenschaften, welche schlechte Nachahmungen jener vier Arten der Begeisterung sind. Und zwar wird die dichterische Begeisterung von der gemeinen Musik, welche nur den Ohren schmeichelt, die mystische Begeisterung, nämlich der heiligen Kulthandlungen, von dem nichtigen Aberglauben des niederen Volkes, die prophetische Begeisterung von der trügerischen Mutmaßung der menschlichen Wissenschaft und die Begeisterung der Liebe von der sinnlichen Leidenschaft nachgeahmt. Die wahre Liebe ist ein Aufwärtsstreben zur übersinnlichen Schönheit und wird in uns durch den Anblick der körperlichen Schönheit erweckt. Die entartete Liebe ist ein Absturz vom Anschauen zur Berührung.

16. Kapitel.

Die Ersprießlichkeit der sokratischen Liebe.

Ihr fragt mich nun, wozu die sokratische Liebe ersprießlich sei. Nun, zunächst hilft sie dem Liebenden selber zum Wiedererlangen der Flügel, mit denen er der ewigen Heimat zufliegen kann. Dann ist sie seinem irdischen Vaterlande im höchsten Maße ersprießlich, um eine sittliche und glückliche Lebensart zu erzielen.

Der Staat besteht nicht aus Steinen, sondern aus Men-

schen. Diese aber bedürfen, gleich den Bäumen, solange sie jung sind, der Pflege und Wartung, um gute Frucht zu tragen. Die Fürsorge für die Kinder liegt ihren Eltern und Erziehern ob. Sind sie später herangewachsen, so überschreiten sie die ihnen von den Eltern und Erziehern auferlegten Schranken nur dann, wenn sie durch schlechten Umgang mit gemeinem Volk verdorben werden.

Was tut nun unser Sokrates? Wird er zulassen, daß die Jugend durch den Umgang mit zügellosen Menschen verdorben wird? Ist sie doch die Saat des Staates, welche täglich neu emporkeimt! Wenn er es zuließe, wo bliebe da die Liebe zum Vaterlande? Sokrates wird also dem Vaterlande beistehen und dessen Söhne, seine Brüder, vom Verderben erretten. Wie wird er das aber anstellen? Wird er vielleicht neue Gesetze verfassen, um die zügellosen Menschen vom Umgange mit der Jugend fernzuhalten? Nein, nicht jeder kann ein Lykurg oder Solon sein. Nur wenigen erteilt man die Vollmacht, Gesetze zu geben; die wenigsten gehorchen den bestehenden Gesetzen. Was wird also Sokrates tun? Wird er vielleicht mit Gewalt vorgehen und handgreiflich die unsittlichen älteren Leute von der Jugend entfernen? Nein; denn Herakles allein konnte, wie es heißt, mit wilden Ungeheuern kämpfen. Diese Gewaltsamkeit ist für andere sehr gefährlich.

Vielleicht gibt es noch einen anderen Weg, welcher darin besteht, daß Sokrates die lasterhaften Menschen ermahnt, tadelt und ausschilt? Das verderbte Gemüt verachtet die Worte dessen, der ihn ermahnt; ja, schlimmer noch, ein solcher Mensch wird zuweilen sogar gegen den Verwarner handgreiflich. Darum ward Sokrates, als er dies eine Zeitlang versuchte, von dem einen mit Fäusten geschlagen und bekam von einem anderen Fußtritte.

Ein einziger Weg nur bleibt für die Jugend zu ihrer Errettung übrig: dies ist der Umgang mit Sokrates. Darum tritt dieser Philosoph, welcher von dem Orakel des Apollon für den Weisesten der Griechen erklärt worden war, aus Liebe zum Vaterlande mit den Jünglingen in der ganzen Stadt in nähere Verbindung. So beschützt der wahrhaft Liebende die Jugend vor den falschen Liebhabern, wie der eifrige Hirte die Herde der unschuldigen Lämmer gegen die verderbliche Gefräßigkeit der Wölfe verteidigt. Weil aber jeder sich am liebsten zu seinesgleichen gesellt, darum macht sich Sokrates den jüngeren Leuten gleich durch Scherzworte, durch Einfachheit des Ausdrucks und durch Reinheit des Lebens; er macht sich aus einem Greise zum Knaben, um zuweilen durch liebenswürdige Vertraulichkeit aus Knaben Greise zu machen[37]).
Die Jugend, welche ja zur Sinnenlust neigt, fängt man nur mit der Lockspeise des Vergnügens ein; die gestrengen Lehrer flieht sie. Darum vernachlässigt unser Beschützer der Jugend um des Wohles des Vaterlandes willen seine eigenen Angelegenheiten und nimmt die Sorge für die jungen Leute auf sich. Zunächst lockt er sie durch gewinnende Sanftmut des Umganges an sich. Nachdem er sie gefesselt hat, leitet er sie allmählich ernster an und nimmt sie schließlich in strengere Zucht. So kaufte er den jungen Phaidon[38]), welcher in Athen in einem öffentlichen Hause der Schande preisgegeben war, von diesem Elende los und bildete ihn zu einem würdigen Philosophen heran. Unsern Platon, welcher dichterischen Schwärmereien ergeben war, nötigte er, seine Gedichte in das Feuer zu werfen und wertvollere Studien zu ergreifen, deren Früchte wir täglich genießen. Xenophon führte er von einem gemeinen ausschweifenden Leben zur Nüchternheit der Weisen. Aischines und Aristippos machte er aus Armen zu

Reichen, den Phaidros aus einem Redner zu einem Philosophen, den Alkibiades aus einem Unwissenden zu einem hochgebildeten Manne, den Charmides machte er ernst und schamhaft, den Theages gerecht und zum Beschirmer des Vaterlandes, den Euthydemos brachte er von der falschen Spitzfindigkeit der Sophisten zur echten Weisheit [39]). Mithin war des Sokrates Umgang zwar überaus angenehm, aber in noch höherem Maße ersprießlich, und, wie Alkibiades bezeugt, liebten die Jünglinge den Sokrates noch mehr, als er irgendeinen von ihnen liebte.

17. Kapitel.

Wie wir dem heiligen Geiste dafür danken sollen, daß er uns erleuchtet und zu dieser Erörterung über das Wesen der Liebe angefeuert hat.

Zur Genüge haben wir, werte Tischgenossen, das Wesen der Liebe sowohl wie des wahrhaft Liebenden, dazu auch die Ersprießlichkeit dieses Liebenden durch unsere Erörterung ergründet.
Sagt mir nun, wer ist der Urheber, wer der Lehrer dieser so erfolgreichen Forschung? Wisset, daß derselbe Eros, welchen wir hier gefunden, auch Ursache des Findens ist! Denn von Liebe entbrannt, die Liebe zu finden, haben wir das Wesen der Liebe untersucht und ergründet. Deshalb geziemt es, ihm den Dank für das Forschen sowohl wie für das Finden abzustatten.
O wunderbare Herrlichkeit des Gottes Eros, o Huld ohnegleichen! Kaum ein wenig nach langem Suchen erst zeigen sich uns die übrigen Himmlischen; Eros aber teilt sich uns mit, ehe wir nach ihm forschen. Daher fühlen sich ihm die Menschen in höherem Maße verpflichtet, als den anderen Himmlischen.

Etliche erkühnen sich, Gottes Macht zu lästern, weil sie mit Donnerstrahl unsere Sünde richtet. Etliche hassen die göttliche Weisheit, weil sie uns zum Trotze alle unsere Frevel durchschaut. Der göttlichen Liebe aber vermag sich niemand zu verschließen, da sie alle Güter spendet.

Beten wir darum, Freunde, die göttliche Liebe an, welche sich uns so huldvoll und gnadenreich erweist, gleichwie wir der höchsten Weisheit heilige Ehrfurcht entgegenbringen und mit Bewunderung und Furcht der höchsten Macht uns beugen wollen, auf daß durch die Liebe uns der Gottheit volle Gnade zuteil werde, und daß wir einst die Gottheit, die wir mit aller Inbrunst lieben, mit ewiger Liebe ganz genießen mögen!

Anmerkungen.

Zu dem Zueignungsschreiben des Herausgebers.

[1]) Cosimo dei Medici, genannt der Große (1519—1574), trat 1537 an die Spitze des florentinischen Staates und wurde 1569, nachdem er schon fünf Jahre zuvor die eigentliche Regierung seinem ältesten Sohne Francesco übergeben hatte, vom Papste Pius V. zum Großherzog ernannt und im folgenden Jahre in Rom gekrönt. Darum findet man ihn zuweilen mit diesem Titel bezeichnet. Bestätigt wurde derselbe aber vom Kaiser Maximilian II. erst dem Francesco im Jahre 1575 für eine bedeutende Geldsumme und in Folge seiner Vermählung mit der Schwester des Kaisers.

[2]) Lorenzo „il Magnifico“ wird zumeist mit „der Prächtige“ oder gar „der Prachtliebende“ übersetzt, und zwar grundfalsch. Zuweilen findet man auch „der Herrliche“, welches schon bedeutend passender ist. Wir wählen nach dem Vorgange Heinrich Leo's (vgl. seine „Geschichte von Italien“, Hamburg, Friedr. Perthes, 4. Bd. (1830) S. 329ff.) „der Erlauchte“.

Zu dem Zueignungsschreiben des Verfassers.

[1]) Über die rechte Art zu lieben handelt eben dieser Kommentar, insbesondere die siebente Rede.

[2]) Dieser Ausdruck, sowie die Wendung von dem „rechten Weg, den wir verfehlt“ im folgenden Satz sind Zitate aus Dante. Inferno I, 2, 3. Bernardo del Nero und Antonio Manetti waren, wie wir sahen, Dantisten. Vgl. unsere Einleitung S. 32.

[3]) Die Gegensätze „sommo male“ und „sommo bene“ sind hier nicht metaphysisch zu verstehen; darum wählten wir „Verderben“ und „Seligkeit“. Ein „summum malum“ in diesem Sinne gibt es nicht. Vgl. Thomas v. Aqu., Summa theol. I. qu. 103, 7 ad 1 und Mars. Fic. Opera, f. 1087. Allerdings ist im letzten Grunde die höchste Seligkeit das Genießen des höchsten Gutes, die „fruitio Dei“, von welcher weiter unten zu handeln sein wird.

[4]) „Pio“ ist durch ein deutsches Wort überhaupt nicht wiederzugeben; das von uns gewählte ist ein Notbehelf. Man könnte gleich richtig „der Pflichtgetreueste“, „der Gewissenhafteste“ und „der Mitfühlendste“ setzen. Erst die Summe dieser Bedeutungen ergibt den Sinn von „pio“.

Zur Vorrede.

[1]) Von den Angaben über das Lebensende Platons ist wohl nur die über das Alter, welches er erreichte, einigermaßen zuverlässig. Nach Hermippos bei Diogenes Laertius verschied er bei einem Hochzeitsmahle. Cicero hingegen läßt ihn schreibend sterben (de senect. c. 5). Diese Sitte frugaler Gastmähler im gleichgesinnten Freundeskreis hat Platon unzweifelhaft von den Pythagoreern übernommen. So mag sich denn bei den späteren Platonikern, welche dieser Gewohnheit treu blieben, diese und manche andere Legende gebildet haben.

Zur ersten Rede.

[1]) Hier wird ausdrücklich von dem Gotte Eros gehandelt. Da nun „amore“ und „amor“ im Italienischen und Lateinischen bei Ficinus beides, sowohl den Gott Eros sowie die Liebe bezeichnen kann, muß der Übersetzer im folgenden sich jedesmal nach seinem Verständnis entscheiden, was durchaus nicht immer leicht ist. Entsprechend der griechischen Form dieses Namens haben wir auch den übrigen Götternamen, ausgenommen, wenn sie Planeten bezeichnen, ihre griechische Form gegeben. Man könnte einwenden, dies sei nicht stilgerecht, da Ficinus und seine Tischgenossen Lateiner und nicht Hellenen waren. Erstens aber hat das Wort „Amor“ als „Liebesgott“ für uns einen mehr neckischen Sinn und paßt nicht zu dem ernsten Charakter der Erörterung. Zweitens ist „Eros“ auch für uns nicht nur ein mythischer Name, sondern ein philosophischer Begriff. Hinsichtlich der übrigen Götternamen ist Ficin nicht ganz konsequent. Er sagt z. B. „Pallas“ und nicht „Minerva“.

[2]) „Lysias aus Theben“ ist natürlich falsch. Sein Vater Kephalos stammte aus Syrakus und hatte sich, da er mit den politischen Zuständen seiner Vaterstadt unzufrieden war, auf Zureden seines Freundes Perikles in Athen als Metoike niedergelassen. Die Bemerkung über ihn sowie die darauf folgende über Sokrates bezieht sich auf die Szene, welche Platons Dialog „Phaidros“ einleitet.

[3]) Offenbarte: „cantò“; *ὑμνεῖν* wird mit Vorliebe von den Neuplatonikern, besonders von Proklos gebraucht.

[4]) Der italienische Druck hat „leggi“ (Gesetze), offenbar ein Versehen des Herausgebers. Die lateinischen Ausgaben haben richtig „elegiae“. Sicher zählte Ficinus die Gesetze nicht zu Platons Jugendprodukten. Über die letzteren besitzen wir einige Angaben antiker Autoren. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 4. Aufl., Leipzig 1889, II. Teil, 1. Abt. S. 395 f.

[5]) „Orpheus“ war ursprünglich Beiname des thrakischen Dionysos Zagreus. Die Überlieferung vermenschlichte den Gott zu der be-

kannten sagenhaften Gestalt des Sängers Orpheus, von welchem schon Aristoteles sagte, er habe niemals existiert (Cicero, de nat. de. I, 38). Die sogenannten orphischen Gesänge, welche wir besitzen (Argonautica, Hymnen, Lithika), sind nachchristlichen Ursprungs, Tendenzprodukte religiöser Spekulation und theurgischer Interessen von sehr geringem ästhetischen Wert. Vgl. G. Bernhardy, Grundriß der griech. Literatur, I. Teil, 5. Bearbeitung von Rich. Volkmann, Halle 1892, S. 247 f., 364, 367, 535; Bernhardy, Grundr., 3. Bearb., II. Teil, 1. Abt., S. 408 ff. Über Hesiods Theogonie s. Paulys Realencyclopädie, Neue Bearbeitung von Wissowa-Kroll. 15. Halbband Sp. 1187 ff. Stuttgart 1912. Akusilaos von Argos, aus dem 5. vorchristl. Jahrhundert, verfaßte ein Prosawerk (*διὰ τῆς πρώτης ἱστορίας* wird es in dem bei Macrobius. Saturn. V, 18, 10 angeführten Fragment des Grammatikers Didymos genannt), in welchem die epische Heldensage als zusammenhängende Geschichtserzählung behandelt war. Er schloß sich im allgemeinen an Hesiod an. Vgl. Paulys R.-E, 1. Halbband, Sp. 1222 f. u. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. Aufl., Berlin 1907, II. Bd., 1. Hälfte, S. 512 ff.

⁶) Der Name „Hermes Trismegistos“ bezeichnet ursprünglich den ägyptischen Gott Tehuti oder Thoth, den Griechen bekannt als *Θεύθ*, *Θωύθ* oder *Θώθ*. Schon im alten Ägypten führte die heilige Literatur der Priesterschaft die Benennung „hermetische Schriften“. Die auf uns gekommenen Stücke, von welchen der „Poimandres“ das wichtigste ist, enthalten sicher nicht viel diesem Ursprung Entstammendes, bieten vielmehr ein eigentümliches Gemisch von platonischem Dualismus und stoischem Pantheismus, insofern einerseits die Materie als von Ewigkeit her bestehend gilt, anderseits der höchste Gott geradezu als der Inbegriff des Weltalls in seiner Gesamtheit angesprochen wird. Diesem höchsten Gott sind zahlreiche Gestirn- und andere Gottheiten untergeordnet. Die lunarische und sublunarische Region ist die Heimat der Dämonen. Die Anthropologie ruht hauptsächlich auf platonischer Grundlage. Die Hermetik verfolgt, ebenso wie die Orphik, den Zweck, für die alten Kulten gegenüber dem siegreich vordringenden Christentum einzutreten. Der Ton, in welchem diese Schriften gehalten sind, ist kein unedler und ist von tiefer Religiosität im Sinne des Polytheismus getragen. Man kann wohl verstehen, daß Marsilius, dessen Stärke ja die Kritik nicht war, sich dafür begeisterte. Neben den großen philosophischen Systemen verblaßt aber ihr spekulativer Wert vollkommen. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III. Teil, 2. Abt. S. 242 ff., Paulys R.-E. 15. Hb. 1187 ff.

⁷) Argonautica, v. 14 ff.

⁸) Theogonia, v. 116 ff.

[9]) „Parmenide Pitagorico". Dieser gröbliche Irrtum rührt wohl daher, daß Aristoteles im 5. Kapitel des 1. Buches der Metaphysik die Eleaten im Anschluß an die Pythagoreer abhandelt.

[10]) Im Timaios beschreibt Platon, wie Gott das *κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως* aus dem Zustande der Unordnung in die Ordnung überführte (Steph. 30 A, Bekker, p. 25). An dieses Chaos erinnert auch die Steph. 16 f., Bekk. 142 und weiterhin ausgedrückte Anschauung Platons vom *ἄπειρον*. Vgl. auch zu dem Begriff „Chaos" Plotin, Enn. VI, 8, 11.

[11]) „Der Engelsgeist" (mens angelica oder einfach angelus) nimmt bei Ficin die Stelle des plotinischen Nûs ein. Die Dreiteilung von Nûs, Weltseele und Körperwelt ist nicht eigentlich platonisch, sondern neuplatonisch. Jedoch ist es zu verstehen, wie der Platoniker der Renaissance, dessen mittelalterliches Erbe die straffe Systematik war, nachdem er die Schule des Plotin und Proklos durchgemacht, das neuplatonische Schema auch bei dem Meister der Akademie herauslesen konnte. Platons Ideenwelt mit der Idee des Guten an der Spitze, seine Lehre von der göttlichen Vernunft, deren Werk die Erzeugung der organischen Formen ist, und von der Weltseele ermöglichten es durch die teilweise recht bedeutende Unklarheit seiner Dialoge (vor allen des Timaios) zu glauben, daß er selbst in verhüllter Gestalt das System vorgetragen habe, welches die Platoniker der späteren Zeit systematisch darstellten.

[12]) Die Wesenheit (essentia) ist das Wesentliche an einem Dinge, welches zu seinem Begriffe oder seiner Definition notwendig gehört. Die Substanz ist das an sich Bestehende, Beharrende, den wechselnden Eigenschaften zugrunde Liegende, der Träger der wesentlichen Merkmale. Die Essenz steht im Gegensatze zur Existenz, die Substanz zum Accidens. Über den Substanzbegriff herrschte in der alten Philosophie, besonders bei Aristoteles große Unsicherheit, welche zumeist auf dem gemeinschaftlichen Gebrauch von *οὐσία* für Substanz und Wesenheit beruhte. Erst die Philosophie des M.-A. hat hier schärfer unterschieden.

[13]) Die Formen sind die Ideen als die Urbilder der Dinge.

[14]) Man dachte sich diese Sphären konzentrisch einander umschließend, und zwar die Sphäre der Erde von der des Wassers, diese von der Luft und diese wiederum von dem Feuer eingeschlossen. Auf diese Elementarsphären folgen die Sphären des Mondes, des Merkur, der Venus, der Sonne, des Jupiter, des Saturn, der achten Sphäre, dann der Sphäre des Primum mobile und endlich des Empyreum. Ohne eine anschauliche Vorstellung dieses Sphärensystems ist beispielsweise Dantes „Paradies" nicht zu verstehen.

[15]) „Seine“ bezieht sich auf den Engelsgeist (den Nûs) und „dessen“ auf den Eros. Man könnte hier allenfalls „die Vollendung der Liebe“ übersetzen; jedoch ist des Zusammenhanges wegen die Personifikation durchzuführen.

[16]) Vgl. hierzu Alex. v. Humboldt, Kosmos, Stuttgart, Cotta, S. 43 und dazu Anm. 3 u. 4. Vgl. auch Rob. Stephani Thesaurus linguae latinae s. v. „mundus“.

[17]) Dikaiarchos aus Messana in Sicilien, Peripatetiker, blühte spätestens 310 v. Chr. Er soll seinen Lehrer Aristoteles angegriffen haben und stand auch in literarischer Fehde mit Theophrastos. Verfaßt hat er zahlreiche Schriften kulturhistorischen, historischen, staatswissenschaftlichen, grammatischen, geographischen und philosophischen Inhalts, von welchen wir nur noch geringe Bruchstücke besitzen. Er betonte den *βίος πρακτικός* im Gegensatz zum *βίος θεωρητικός* und bestritt den Unsterblichkeitsglauben. Vgl. Paulys R.-E. d. klass. Altertumswissenschaften, 9. Halbband, 5, 1, Sp. 546 ff. und Zeller, II, Teil, 2. Abt. S. 889 ff. Cicero schätzte ihn besonders. Ficins Bemerkung fußt auf Tusc. 43, 72, wobei zu beachten ist, daß Ficin der heute verlassenen Lesart folgt: Philosophi sumus exorti et auctore quidem nostro Platone, quem non injuria accusat, qui amori auctoritatem tribuerit nimis.

[18]) Der it. Druck hat hier „bellezza“; der lat. Text liest passender „amori“.

Zur zweiten Rede.

[1]) Virgil, Ecl. VIII, v. 75. Nach pythagoreischer Lehre war bei den Zahlen das Ungerade das Vollkommene, Gute, die Einzahl das Göttliche, die Form der Formen und die Zwei der Ursprung des Gegensatzes, der Ungleichheit. Im späteren Pythagoreismus wird dann die Einheit als die Gottheit und der Ursprung der Zahl über diese erhoben, so daß die Drei die erste wirkliche (ungerade, also vollkommene) Zahl wird. Sie hat in sich Anfang, Mitte und Ende und ist darum die Zahl der Vollendung.

[2]) In dem bekannten Hymnus, welcher bei Eusebius, de praepar. evang. III, 9 angeführt ist.

[3]) Oder unpersönlich „Das Gute, das Schöne und das Gerechte“.

[4]) Hierotheos, nach dem Zeugnisse des Pseudo-Dionysios Areopagita Verfasser eines theologischen Lehrbuches *Θεολογικαὶ στοιχειώσεις* und geistlicher Liebeshymnen *Ἐρωτικοὶ ὕμνοι*, welche in spekulativ-mystischer Weise die Ordnung und Harmonie des Weltalls als auf dem Wirken und Walten der göttlichen Liebe beruhend darstellten. Dionysios nennt ihn seinen Schüler und Freund, spricht ihn aber auch als Führer und Meister an. Sicheres über ihn läßt sich nicht

angeben. Wahrscheinlich war er Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandria.

[5]) St. 508 f., Bekk. p. 318 ff.

[6]) Gott ist reine Wirklichkeit, actus purus, ohne jede Beimischung der Potentialität (Möglichkeit). Dieser begriffliche Gegensatz (*δύναμις* und *ἐνέργεια*) entstammt der aristotelischen Metaphysik.

[7]) Der Möglichkeit nach ist jeder Punkt Mittelpunkt eines Kreises.

[8]) Die Kreislinie fällt mit dem Mittelpunkte allerdings nur zusammen, wenn der Kreis unendlich klein wird. Marsilius dürfte hier, wenn er sich überhaupt ernstlich etwas gedacht hat, den Mittelpunkt eines Kreises mit dem Pol einer Spirale verwechselt haben.

[9]) Der lateinische Text bietet ausdrücklich „centrum punctum".

[10]) Der Ideen im Nûs.

[11]) Im Fortschreiten vom einen zum anderen, d. h. diskursiv im Gegensatze zu der intuitiven Erkenntnis der mens. Hierbei ist zu bemerken, daß das höhere rein geistige und unmittelbare Erkenntnisvermögen (griech. *ὁ νοῦς*) in der mittelalterlichen Philosophie im allgemeinen intellectus (deutsch gewöhnlich „Vernunft") im Gegensatz zum diskursiven Verstand (*λόγος*, ratio) genannt wird. Von diesem gilt der Satz: ratio humana de se fallibilis. Er kann nur einem Wesen zukommen, welches auf Schlußfolgerungen angewiesen ist, während der Intellekt als intellectus divinus sogar dem höchsten Wesen eignet. „Mens" ist mehr der zusammenfassende Terminus für das gesamte geistige Vermögen, umschließt also: intellectus, ratio und memoria. Es ist stets im Auge zu behalten, daß Ficins Terminus „mens" (Geist) sich genau mit dem neuplatonischen *νοῦς* deckt.

[12]) Man denke an die Etymologie von *φύσις*, natura!

[13]) Die *λόγοι σπερματικοί* gehören der stoischen Philosophie an. Sie sind übersinnliche Kräfte (göttliche Ideen), welche als gestaltende Faktoren in die ungestaltete Materie ausgestreut sind. Wir erkennen hier eine Umgestaltung der platonischen Ideenlehre. Aus der stoischen Philosophie ging dieser Terminus in die neuplatonische über. Ausführlich handelt Plotin von den *λόγοι σπερματικοί* im 8. Buch der 3. Enneade.

[14]) Platon, epist. II, St. 312 E, Bekk. p. 403.

[15]) So geben wir hier „rationes", die Verstandesformen oder Begriffe wieder.

[16]) Ursprünglich war die Lehre des Zoroaster (Zarathustra) dualistisch. Zwei Geister haben alles Bestehende geschaffen: Ormuzd, das Gute und Ahriman, das Böse. Mithra ist eine altarische Gottheit, welche sowohl in den Veden wie im Avesta auftritt. Wie der Mithraskult zu dem ursprünglichen zoroastrischen Dualismus hinzugekommen ist, kann hier nicht untersucht werden. Tatsächlich haben in späterer

Zeit die Perser den Mithra als einen dem Ormuzd ebenbürtigen Gott verehrt. Offiziell wurde dies so begründet, daß Ormuzd jenen als einen ihm an Größe und Macht gleichen Gott geschaffen habe. Es ist kaum nötig zu bemerken, daß diese altpersische Theologie mit der neuplatonischen Dreiheit, welche Ficin im folgenden Satze anführt, nicht das mindeste gemein hat.

[17]) So ist hier „divina, cose divine“ wiederzugeben. Das „Göttliche“ (*θεῖον*) Platons ist beträchtlich abstrakter, als das göttliche Wesen im theistischen Sinne. So heißt es bekanntlich im Phaidros, die Seele bestehe aus einem „göttlichen“ und einem „menschlichen“, d. h. also einem übersinnlichen und einem sinnlichen Teil. Vgl. auch Philebos (Bekk. 168): „alle Weisen . . . stimmen darin überein, daß der Nûs für uns Herrscher des Himmels und der Erde sei.“ In dem (natürlich unechten) Briefe erhält der König Dionysios, welcher sich angeblich beklagt hatte, von Platon nicht genügend über „die Natur des Ersten“ (*περὶ τῆς τοῦ πρώτου φύσεως*), d. h. über das Wesen des Göttlichen oder des Übersinnlichen, aufgeklärt worden zu sein, die im Text angeführte, so seltsam anmutende Antwort mit der Begründung, sie sei in dunkler Rede abgefaßt, damit, sollte der Brief zu Wasser oder zu Lande in unrechte Hände gelangen, niemand sie verstehen könne. Schon allein diese bodenlose Abgeschmacktheit würde genügen, den Brief als unecht zu kennzeichnen.

[18]) Ficinus gibt das griechische *συγγενῆ*, welches die Bedeutungen von „verwandt“, „nahestehend“ und „gleichartig“ einschließt, mit cognata, in diesem Falle mit cognatas, quasi proxime natas (sc. formas), it. propinque wieder. Auch diese Ausdrücke umschließen mehr Bedeutungen, als das deutsche „verwandt“.

[19]) „Das Wesen unserer Gemütsbewegung“ ist Zusatz des lat. Textes, welcher liest: quid cupiamus patriamurque nescimus.

[20]) Hier hat der lat. Text den Zusatz: „ich spreche es aus, obwohl leicht jemand von euch beim Hören schamrot werden dürfte“. Wohl eine Anspielung auf Ficins eigenes Verhältnis zu Giovanni Cavalcanti!

[21]) Man könnte in Versuchung sein, statt „Gott“ zu übersetzen: „ein göttliches Wesen“, um die anscheinende Härte des Ausdrucks zu mildern. Es wäre aber falsch; denn es ist gemeint, daß das Streben des Liebenden unbewußt auf die göttliche Urschönheit gerichtet ist.

[22]) Der Sinn der Bezeichnung *Ἀφροδίτη πάνδημος* ist ursprünglich dieser: sie verbindet durch die Ehe das Volk zur Gemeinde und wird deshalb als die dem ganzen Volke angehörende, allgemeine *A.* gefeiert. Erst später erhielt diese *A.* die Bedeutung einer Göttin der gemeinen sinnlichen Liebe, so daß ihr eine *Ἀ. οὐρανία* als Inbegriff der reinen Liebe entgegengestellt wurde.

[23]) Der lat. Text ist deutlicher und schließt schärfer die pantheistische Deutung aus: „Wie das erhabene Himmelsgewölbe alle Körper lenkt und umschließt, so überragt jener höchste Gott alle Geister."
[24]) Man denke an die Etymologie: mater — materia! Plotin (III. 6, 13) bezeichnet im Anschluß an Platon (Timaios St. p. 49a, Bekk. 58) die Materie als *ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη γενήσεως ἁπάσης*. Wörtlich aber: *ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστὶν ὥσπερ μήτηρ*, Aristoteles Phys. I, cap. 9, text. 81, Weiter ausgesponnen ist der Vergleich von seinen Kommentatoren Themistius, Alexander Aphrodisias und Simplicius.
[25]) Der lat. Text deutlicher: aut generationem praeter modum cum feminis vel contra naturae ordinem cum masculis prosequatur.
[26]) Im Ital. leistet sich hier Ficinus das Wortspiel: amore amaro. lat. rem amaram, darum verdeutschen wir unpersönlich, nicht „Eros".
[27]) *Γλυκύπικρος* ist ein sonst in der griechischen Dichtung und Prosa genugsam, aber gerade nicht in der Orphicis nachweisbares Epitheton des Eros. In dem bekannten Epos des Musaios „Hero und Leander" kommt v. 166 das *γλυκύπικρον κέντρον ἐρώτων* vor. Vielleicht schwebte dem guten Ficin diese Stelle vor. Sehr wenig paßt auch die „bittersüße Frucht", welche der lat. Text: „hunc et Orpheus *γλυκύπικρον* . . . nominat" vermeidet.
[28]) Wir schließen uns hier mit der Frageform dem lat. Text an, welcher damit die bessere rhetorische Pointierung bietet.
[29]) Der it. Text „non dubita se esser amato" könnte sehr wohl die Übersetzung nahelegen: „Frei von allem Zweifel, geliebt zu werden" oder „selbst Geliebter zu sein", wenn nicht das lat.: amatum se esse non dubitat für unsere Übersetzung spräche. Beabsichigt ist allerdings in dem ganzen Gedankengang eine feine Zweideutigkeit: der Liebende spielt nunmehr eine Doppelrolle, als Liebender und als Geliebter.
[30]) Über astrologische Anschauung und Terminologie orientiert sich der Leser in Kürze am besten in Meyer, Großes Konversationslexikon, 6. Aufl. 1903, Bd. 2, S. 4f.
[31]) Wir folgen hier dem lat. Text, welcher nicht nur „denselben Dämon" anführt, sondern „daemon idem aut certe similis" liest.
[32]) Hier ist wohl an die Milchgeschwisterschaft zu denken.
[33]) Ficins eigene Lebensrichtung und sein Aufgehen in Platon bestimmen ihn, nur an ein inniges Verhältnis zwischen Männern zu denken. So einwandfrei ein solches sein mag, besonders wenn ein Mann von der Seelenreinheit Ficins als Liebender sich darstellt, ein Stachel des Befremdens bleibt für den normal Empfindenden, wie ja für uns auch Platons „Gastmahl" trotz seiner erhabenen und bezaubernden Schönheit eine fremde Welt ist.

Zur dritten Rede.

[1]) Dionys. Areop., de div. nom. § 15. Leider fehlt der deutschen Sprache für „ἀγγελικός angelicus“ der passende Ausdruck, da „engelhaft“ einen anderen Sinn hat. Wir wählten als Notbehelf „englisch“, weil ja der „doktor angelicus“ Thomas von Aquino auf deutsch allgemein der „englische Lehrer“ genannt wird.

[2]) Vgl. hierzu Aristoteles, Phys. IV, cap. 5.

[3]) Das „Genießen“ eines übersinnlichen Objektes, insbesondere Gottes, ist ein dem Neuplatonismus entstammender Terminus, welcher besonders durch Augustin in den Sprachgebrauch der christlichen Denker eingeführt worden ist. Vgl. Heinrich Scholz' Exkurs über die „Fruitio Dei“ im Anhange zu „Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte“. Leipzig 1911, S. 197ff.

[4]) Die beiden nach Empedokles die Elemente belebenden Prinzipien und die Liebe und die Feindschaft (*φιλία* und *νεῖκος*). Simplicius, comm. in Aristototeles Phys. VIII, p. 258, a: *ὑπέθετο 'Εμπεδοκλῆς ποιητικὰ αἴτια τὴν φιλίαν διὰ τῆς ἑνώσεως, ... τὸ δὲ νεῖκος διὰ τῆς διακρίσεως.* Cf. Sext. Empir. adv. Mathem. X, 10. Für den Irrtum Ficins, den Empedokles als Pythagoreer zu bezeichnen, möchten wir als Grund dessen Lehre von der Seelenwanderung und von den Reinigungen (Speisevorschriften) vermuten.

[5]) Hymn. an Eros, v. 8. *πάντων οἴηκα κρατύνεις.*

[6]) Hier wird der Begriff „Liebe“ allerdings im weitesten Sinne genommen. Doch kommt es gerade hier der Übersetzung zugute, daß das deutsche Wort „Liebe“ — bekanntlich macht es sich sonst öfters empfindlich bemerkbar, daß die deutsche Sprache den Unterschied von *ἔρως* und *ἀγάπη* nicht wiedergeben kann —, wie Wilh. v. Humboldt (Briefe an seine Freundin, I, 28) zutreffend bemerkt, „so vielumfassend ist und die Empfindungen der Seele gerade bei ihrer Wurzel aufnimmt.“.

[7]) Wir folgen hier dem lat. Text: Inter unum vero, tria, quatuor, quinque, sex, amorem vehementiorem reperunt, inter unum et octo vehementissimum.

[8]) Wir folgen wiederum dem Lat.: et rhythmum concinnitatemque exhibeant, weil der it. Text gar zu nichtssagend liest: e dimostrano concordia grata. Der Sinn der Auseinandersetzung ist klar; die drei Elemente der musikalischen Theorie sind bekanntlich: die Tonlehre, die Akkord- oder Harmonielehre und die Rhythmik.

[9]) Platon kommt auf seine Anschauungen über die weichlichen und ernsten „Harmonien“ öfters zurück. Die Hauptstelle findet sich: Rep. p. 398f. Steph., p. 130ff. Bekk. Es ist aber zu beachten, daß bei ihm *ἁρμονία* „Tonart“ bedeutet, und das die antiken Tonarten mit den Kirchentonarten ungefähr gleichbedeutend sind, also mit

unserem Tonsystem nichts gemein haben. Einiger Aufschluß hierüber ist zu finden: Ambros, Gesch. d. Musik, I. Bd., herausg. v. B. v. Sokolowsky, Leipzig 1887. S. 232ff.

[10]) Hier sagt Ficinus ausdrücklich: di amore e di carità, was eben im Deutschen nur durch das eine Wort „Liebe" wiederzugeben ist.

[11]) S. Anm. 1 zur 1. Rede.

[12]) Hym. an Eros v. 4. *εὐπάλαμον, διφυῆ, πάντων κληῖδας ἔχοντα.*

Zur vierten Rede.

[1]) Noch heute kann man in südlichen Ländern häufig beobachten, daß hartgekochte Eier und größere Butterstücke mit einem Roßhaar durchgeschnitten werden.

[2]) Dieses Märchen hat Ficin wohl frei erfunden, weil er keine bessere Erklärung dieser Stelle wußte. Im it. Text nennt er die qu. Fischart (ψῆττα) fälschlich „orate" Goldkarpfen, im Lat. „psettae et auratae". Die richtige Erklärung ist bekanntlich diese: Platon spielt auf die Gestalt eines Plattfisches an, welcher beide Augen auf der einen Seite des Kopfes hat und ungefähr wie die eine Hälfte eines vieräugigen Fisches aussieht.

[3]) Bis auf Lavoisier hielt man bekanntlich das Feuer für einen besonderen Stoff. Dieser wies 1778 das wahre Wesen des von Priestley entdeckten, aber verkannten Sauerstoffes nach und stürzte damit das phlogistische System der Chemie. Cf. Stahls (1660—1734) Phlogistontheorie.

[4]) Die sog. „Komplexion", welche auf dem bestimmten Mischungsverhältnis der vier galenischen Säfte beruhen sollte, worüber weiter unten ausführlich gehandelt wird.

[5]) Der Nebensatz „licet in materia quantitateque sint" ist im Lat. eingeschoben.

[6]) It.: qualità; lat.: vires.

[7]) It.: complessione; lat. bestimmter: vim complexionis.

[8]) Wir folgen dem etwas ausführlicheren lat. Text.

[9]) It.: da Dio creata; lat. mehr pantheistisch: ex Deo nata.

[10]) It.: l'uomo; lat.: anima. Dies ist nach der vorhergehenden Erörterung, daß die Seele der Mensch sei, gleichbedeutend. Die folgende Ausführung hat Ficin, ebenso wie fast alle neuplatonisch gerichteten Denker aus dieser Philosophie übernommen, ohne das heikle Problem der Willensfreiheit tiefer zu ergründen.

[11]) Lat.: videre et possidere; it.: fruire, genießen. Vgl. Anm. 3.

[12]) It.: per la mansueta natura; lat.: propter remissum quendam et frigidiorem desiderii habitum.

[13]) Die Sonne ist im Griechischen, Lateinischen und den romanischen Sprachen bekanntlich männlichen Geschlechtes.

[14]) Diagoras aus Melos, ὁ ἄθεος, Zeitgenosse des Sokrates, ward von Aristophanes in den „Wolken“ und in den „Fröschen“ als Verächter der Götter verspottet. Er soll in seiner Jugend sehr fromm gewesen, später aber, durch einen Meineidigen schwer geschädigt, zum Atheisten geworden sein. In Athen wegen Verspottung der Mysterien zum Tode verurteilt, entzog er sich der Vollstreckung des Urteils durch die Flucht.

Protagoras aus Abdera, der berühmte Sophist ca. 480—410 v. Chr. hatte, soweit sich ermitteln läßt, Heraklit und die Eleaten eingehend studiert, war ein ausgezeichneter Grammatiker und Rhetoriker und gewann mit der Zeit eine achtbare Kenntnis des gesamten damaligen menschlichen Wissens. Von ihm stammt der Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei; auch versprach er zu lehren, wie man eine schwächere Sache zur stärkeren machen könne (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Weil er in seiner Schrift περὶ θεῶν behauptet hatte, man vermöge nicht zu wissen, ob es Götter gebe oder nicht, und wie beschaffen sie seien, wurde er aus Athen verbannt, und seine Schrift öffentlich verbrannt. Über seine Lehrsätze vgl. Platons Theaetet, Steph. p. 152, 156, 160. Ferner Cic. Brut. 12, 45, Acad. 2, 46, 142, nat. d. 1, 2, 12, 29, über seine Lehrmethode Platons „Protagoras“.

Die Kyrenaiker waren die Anhänger des Aristippos aus Kyrene, welcher in Athen Schüler des Sokrates geworden war. Die Lustlehre des Aristipp war allerdings die geeignete Vorschule einer materialistischen Denkart. Einige seiner Nachfolger, Theodoros und seine Schüler Euhemeros und Bion Borysthenites sind als Gottesleugner bekannt geworden.

In die Fußtapfen der Kyrenaiker traten die Epikureer, jedoch lehrte Epikur das Dasein von unzähligen Göttern, welche feine Lichtleiber haben und in den Intermundien wohnen, ein seliges Leben führen, sich aber um die Welt und die Menschen nicht kümmern.

Einen starken materialistischen Beigeschmack hat die stoische Lehre, nach welcher nur den Körpern Wirklichkeit zukommt. Die Gottheit (Zeus) soll im äußersten Umkreis des Weltalls wohnen und von dort aus die Welt durchdringen. Dies ist aber mehr im Sinne eines materialistischen Pantheismus zu verstehen.

M. Terentius Varro (ca. 11 v. Chr. — 25), Zeitgenosse und Freund Ciceros, einer der größten Gelehrten und wohl der furchtbarste Schriftsteller des alten Rom; verfaßte 74 Werke in ca. 620 Büchern, von welchen uns außer Bruchstücken nur noch drei Bücher „De re rustica“ und 24 Bücher „De lingua latina“ erhalten sind. Er behandelte unter anderem auch die Philosophie. Nach seiner philo-

sophischen Anschauung sind die Götter mit den einzelnen Teilen der Welt, den Gestirnen und Elementen, identisch.
M. Manilius, lebte zur Zeit des Augustus, schrieb ein Gedicht über Astronomie und Astrologie in fünf Büchern, von denen das letzte nicht vollendet ist. Über seine Person wissen wir kaum etwas. Nach seiner Schreibart zu urteilen war er schwerlich ein geborener Römer. Seine astronomischen Kenntnisse waren gering; er bezweckt mehr den Einfluß der Gestirne auf das Schicksal der Menschen zu schildern. Als Philosoph kommt er kaum in Betracht. Trotz eines gewissen Fatalismus betont er den Wert des Menschen und seiner Vernunft sowie die Herrschaft der ratio in der Welt (ratio omnia vincit).
[15]) Phaidros, Steph. p. 247 A, Bekk. p. 41: *φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται.*
[16]) Lat.: novo spectaculo, besser als it.: cosa nuova.

Zur fünften Rede.

[1]) Im Philebos (Steph. p. 20., Bekk, p. 150f.) wird das Gute als das Allervollkommenste, selbst Genugsame (*ἱκανον*) und Begehrenswerte bestimmt.
[2]) Ratio per seipsam rationes rerum omnium incorporeas comprehendit. Die übersinnlichen rationes der Dinge sind die „rationes aeternae", welche nach Thomas von Aquino das hypostatische verbum divinum zusammenfaßt. „Habet verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quamdam affinitatis rationem; quum verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt, quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum, quae in conceptione divini verbi comprehenduntur, propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur." Contra gent. IV, c. 42. Bei Thomas können die rationes aeternae aber nur als notwendige transzendente Voraussetzungen der menschlichen Erkenntnis angesehen werden, während diese selbst zunächst auf die species intelligibiles angewiesen ist. Bei Marsilius hingegen verschiebt sich die Sache vollständig in der Richtung auf die intellektuelle Anschauung in Gott hin, indem der menschliche Geist durch die species intelligibilis zu der ihm angeborenen höheren species oder Idee, welche der Idee im Geiste Gottes parallel ist, direkt hingeführt wird, also im letzten Grunde in Gott anschaut. Es besteht übrigens eine gewisse Verbindungslinie: Bonaventura — Ficinus — Malebranche, auf welche hier nicht eingegangen werden kann.

³) Che sono sopra il cielo, wörtlich: das über der Himmelsregion Befindliche.

⁴) Im lat. Text lautet der Passus: quia maxime animum provocat, *ἀπὸ τοῦ καλεῖν*, quod voco significat, *πρόκλησις*, id est provocatio nominatur, *καλὸς* vero graece pulchritudinem latine significat. Diese Etymologie ist ein verzeihlicher Irrtum. *Καλὸς* ist etymologisch noch unaufgeklärt. Vgl. Leo Meyer, Handbuch der griechischen Etymologie. Leipzig 1901, 2. Bd., S. 419. Das It.: „Calos in greco significa in latino bellezza“ ist allerdings nur mit Auslassung des „in latino“ übersetzbar.

⁵) Hymn. 60, v. 3: *Ἀγλαΐη, Θαλίη τε, καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε.* Glanz, Blüte und höchst beglückender (!) Frohsinn.

⁶) So geben wir den Sinn am passendsten wieder. Wörtlich heißt es: „gerade als ob ein Unterschied zwischen Körperlichkeit und Schönheit bestände“.

⁷) Nach Aristoteles, Poët., cap. 7, besteht die Schönheit in Größe und Ordnung (*τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν*); nach Metaphys. XIII, cap. IV sind die wesentlichen Erscheinungsformen der Schönheit: Ordnung, Symmetrie und bestimmter Ausdruck (Begrenzung) (*τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον*).

⁸) Dies ist die den Platonikern eigentümliche Lehre von der *συναύγεια*, die das Zusammentreffen des Sehstrahles des Auges (*ὄψις*) mit den von der Körperwelt reflektierten Strahlen des Sonnenlichtes.

⁹) Carità. Vgl. Anm. 6 zur dritten Rede.

¹⁰) Venus hunc domat. Zusatz des l. T.

¹¹) It. unrichtig: co'l caldo suo; lat. richtig: cantu suo.

¹²) D. h. als überzeitlicher Akt.

¹³) V. 10 *δεινὴ γὰρ ἀνάγκη πάντα κρατύνει.*

¹⁴) V. 5ff. *καὶ κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν, γεννᾷς δὲ τὰ πάντα,*
ὅσσα τ' ἐν οὐρανῷ ἐστι καὶ ἐν γαίῃ πολυκάρπῳ
ἐν πόντου τε βύθῳ.

Im i. T. ist das Zitat unvollständig.

¹⁵) Die Darstellung dieses Kapitels — es ist die Variation eines neuplatonischen Gedankens — hat etwas Ergreifendes, besonders im lateinischen Text. Dieser ist zwar kein stilistisches Meisterwerk ersten Ranges; aber die lateinische Sprache gibt hier mancherlei her, was die modernen Sprachen nicht besitzen. Man führe sich vor Augen, was das Verbum „succedere“ einschließt! „Verum hic rursus necessitatis potentia surrepit“ läßt sich mangels eines entsprechenden deutschen Verbi nicht wiedergeben. Ein Menetekel für die Austilger der alten Sprachen! Ist es nicht sündhaft, der zu höherem Streben bestimmten Jugend das Bildungsmittel der lateinischen Chria vorzuenthalten?

[16]) Der lat. Text enthält an dieser Stelle eine belanglose astrologische Bemerkung.

Zur sechsten Rede.

[1]) Anaxagoras aus Klazomenai in Lydien (ca. 500—430 v. Chr.), der durch seine Lebensgeschichte bekannte Philosoph, welcher in der Blütezeit des Perikles nach Athen kam, dort später des Atheismus (ἀσέβεια) angeklagt und wahrscheinlich zum Tode verurteilt wurde, durch den Einfluß des Perikles zwar befreit, dennoch aber aus der Stadt verbannt ward. Seine Lehre ist der Hauptsache nach Naturphilosophie. Sein Werk *περὶ φύσεως* ist verloren gegangen.
Damon (nicht Ammon, welches Fehler des it. Druckes ist) war ein athenischer Gelehrter, besonders Musiker; er gilt als Schüler des Prodikos. Er hatte großen Einfluß auf Sokrates ausgeübt. Vgl. Paulys R. E., 8. Halbband, Sp. 2072ff.
Archelaos, ein wahrscheinlich aus Athen gebürtiger Philosoph, Schüler des Anaxagoras, lehnte sich aber auch an die Vorstellungen der jonischen Physiker an
Prodikos aus Julis auf Keos, der berühmte Sophist, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates. Von seinen Reden ist uns nur eine, nämlich die schöne Allegorie von Herakles am Scheidewege, ein Teil eines größeren Werkes durch Xenophons Mitteilung (Mem. II, 1, 21) dem Inhalte nach erhalten geblieben.
Aspasia aus Milet, ließ sich in Athen nieder und vereinigte dort bald in ihrem Hause einen Kreis begabter und einflußreicher Männer, welche sie durch ihre politische Einsicht, ihre wissenschaftliche Begabung und ihre weiblichen Reize fesselte. Sie war freier und vorurteilsloser als die attischen Frauen; doch sind die Urteile späterer Zeit, welche sie zur feilen Hetäre stempeln sollten, entschieden falsch. Später ward sie die Gattin des Perikles, welcher sie gegen die Anklage der *ἀσέβεια* öffentlich verteidigen mußte. Zu ihren Verehrern gehörte auch der junge Sokrates. Berufsmäßige Lehrerin der Rhetorik war sie nicht. Vgl. Paulys R.-E. 4. Halbband. Sp. 1716.
Konnos, ein wegen seiner Armut sprichwörtlicher Musiker, soll der Lehrer des Sokrates gewesen sein. Vgl. Platons Menexenos, St. p. 235.
Über Diotima, die angebliche Priesterin aus Mantineia ist zu bemerken, daß ihre Existenz sehr zweifelhaft ist, die ihr in den Mund gelegten Lehren aber sicher Platons eigenes Produkt sind.

[2]) Wörtlich: angefeuert, affocato, ignito. Man muß im Bewußtsein behalten, daß für Ficin die Verbrennung eine Verbindung mit dem Feuerelement bedeutete.

[3]) Wörtlich: zwischen der Schönheit und ihrem Nichtvorhandensein (Beraubung), nämlich it.: tra la bellezza e la privazione di quella,

lat.: inter informitatem et formam. Es ist zu beachten, daß die Privation die Rezeptivität für das Nichtvorhandensein einschließt.
[4]) L. T.: neque habere animam neque vivere. Ausführlich handelt hierüber Platon in den „Gesetzen". Vgl. Steph. p. 886 A., wo es heißt, daß nach dem Urteil aller Hellenen sowohl wie der Barbaren die Erde, die Sonne, alle Gestirne usw. Götter seien. Vgl. ferner seine Ausführungen über die Beseelung der Weltkörper l. c. p. 893 ff.
[5]) Der Begriff einer „materia prima" ist nicht eigentlich platonisch, sondern aristotelisch. Allerdings war Platon der erste hellenische Philosoph, welcher das Wesen der Materie als solcher erkannt und zu definieren unternommen hat. Vgl. seine bekannten Begriffsbestimmungen, Tim. 49 A, 50 CD, 51 A, 52 A B. Gewissermaßen im Anschluß an Platon gibt Aristoteles seine bekannte Definition der „materia prima" als ein Ding, welchem weder wesentliche noch quantitative noch überhaupt eine dem Seienden gewöhnlich beigelegte Bestimmung zukommt. Metaph. VI, c. 3; Die Seele ist nach Platon die Kausalität des Lebens. Man darf den Begriff der *ψυχή* weder bei Platon noch Aristoteles in unserem Sinne verstehen. Ihnen ist sie ein allgemeines belebendes und organisierendes Prinzip (*ἀρχὴ κινήσεως*), hat also eine außerordentlich weite Sphäre. Die Bewegung der Planeten muß demnach für Platon, welcher sie nicht auf ein Naturgesetz zurückführen konnte, auf Beseelung beruhen, wie auch das Leben der Pflanzen, das Dasein der Elemente, ja schließlich auch der allgemeinen Materie. Diese Auffassung tritt bei Platon in ziemlich schwankenden Umrissen, mehr in dichterischer Eingebung zutage, während Ficinus sie scholastisiert.
[6]) Animali razionali e brutali. Zu den vernünftigen zählen die überirdischen Lebewesen und der Mensch.
[7]) Lat.: Da sie gleichsam das Gefolge des Engelsgeistes und des höchsten Gottes bilden.
[8]) Diese *ὁρατοὶ καὶ γεννητοὶ θεοί* sind — dies ist stets im Auge zu behalten! — nicht als Gottheiten in unserem Sinne, sondern schlechthin als geistige oder überirdische Wesen aufzufassen.
[9]) „Isti tradunt hominibus" hat nur der l. T.
[10]) Die Genesis dieser Lehre von dem Vehikel (*ὄχημα*) der Seele ist ziemlich kompliziert. Wir können nur kurz auf die Hauptpunkte hindeuten. Platon führt (Tim., Steph. 30) aus, daß die Vernunft (*νοῦς*) nur in einer Seele, und die Seele nur in einem Körper sein könne; darum habe der Weltbildner die Vernunft der Seele und diese dem Körper eingefügt. Ferner spricht er von einem höheren „göttlichen" und einem niederen „menschlichen" Teil der Seele. (Vgl. bes. Phaidros Steph. p. 245.) Der höhere wurde in der späteren platonisch-stoisch beeinflußten Philosophie als *πνεῦμα*, die niedere

als ψυχή bezeichnet — nähere Angaben sind uns hier versagt —, worauf die bekannte vielumstrittene Stelle 1. Thess. 5, 23 beruht. Plotin spricht (II, 2, 2) von dem *πνεῦμα τὸ περὶ τὴν ψυχήν*. Diese Lehre wurde von den späteren Neuplatonikern, in den hermetischen Schriften usw. weitläufig ausgedeutet. Eine grob materialistische Auffassung finden wir in der „Vita Homeri“ (p. 341) ausgedrückt, wo es heißt, das Blut sei die Nahrung des Pneuma und dieses die Seele selbst oder das Vehikel der Seele. In den sogenannten chaldäischen Orakeln heißt es, der väterliche Nûs habe den in die Tiefe hinabtauchenden Seelen eine unsichtbare Hülle verliehen, damit das körperlose Übersinnliche sich mit dem Körperlichen verbinden könne. Ganz besonders hat sich Hierokles über das Wesen dieses „strahlenartigen, immateriellen, unsterblichen Ätherleibes verbreitet. Der Lichtleib verleiht erst dem seelenlosen Körper das Leben, ja dieses beruht ganz auf jenem, so daß der eigentliche Mensch aus der denkenden Substanz und dem Ätherleibe besteht, während der irdische Körper nur ein vernunft- und fast wesenloses Bild des Menschen ist. Proklos lehrt in seiner Theol. plat. (c. 209) in ähnlicher Weise, das Vehikel der Seele sei ein übersinnlicher, immaterieller, unveränderlicher Körper. In den hermetischen Schriften endlich ist das Seelengewand zur Hülle einer Hülle geworden; die denkende Substanz (*νοῦς*) bekleidet sich mit der Seele (*ψυχή*), um sich der irdischen Natur zu nähern, die Seele aber hüllt sich in das *πνεῦμα*. Die denkende Substanz allein besitzt ein feuriges Gewand, während das der Seele aus einer Mischung der vier Elemente besteht.

[11]) Wegen der für Ficin wenigstens unzweifelhaften Etymologie: *Ἑρμείας — ἑρμηνεύω*.

[12]) Der lat. Druck liest sogar: „Heroes, id est amatorii“.

[13]) Steph. p. 252f., Bekk. p. 51ff.

[14]) Lat.: cognitio; der it. Druck hat congiunzione. Beides ist richtig. Die sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*) wird ermöglicht durch die von dem Lebensgeist hergestellte Verbindung zwischen Seele und Leib. Vgl. Avencebrol, Fons vitae, ed. Bäumker, Münster 1882, q. 75f.: Si non esset spiritus, qui est medius inter animam et corpus, alterum non conjungeretur alteri.

[15]) „Intelletto“, das höhere Geistesvermögen, die Vernunft, während spirito, was wir durch „Lebensgeist“ wiedergeben, bei Ficin mit dem *πνεῦμα* des Aristoteles und des Galen identisch ist. Nach Aristoteles befindet sich ein solches in den Arterien als Träger von Empfindungs- und Bewegungsimpulsen. Eine große Bedeutung hat das „Pneuma“ in der stoischen Philosophie. Es ist die Urkraft, ein ätherisches Feuer, welches Selbstbewegung besitzt und alles

durchdringt. Auch die Grundkraft, das ἡγεμονικόν, der Seele ist ein πνεῦμα, ein Luftartiges, welches sich in verschiedene πνεύματα teilt, das Vermögen des Sehens, der Zeugung usw. Besonders stark vom Stoizismus beeinflußt war der philosophisch gebildete Arzt Athenaios aus Kilikien (ca. 50 n. Chr.), der Begründer der pneumatischen Schule, an welchen sich Galen in vielen Punkten anschließt. Dieser unterscheidet ein πνεῦμα ψυχικόν (Seelengeist), ein πνεῦμα ζωτικόν (Lebensgeist) und ein πνεῦμα φυσικόν (Natur- d. h. Körpergeist), welche Einteilung den platonischen drei Seelenvermögen: τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές und τὸ ἐπιθυμητικόν entspricht, welche die Grundlage der mittelalterlichen Lehre von der anima rationalis, animalis oder sensibilis und vegetabilis bildet. Die Organe des ersten sind das Gehirn und die Nerven, des zweiten das Herz und die Arterien, des dritten, die Leber und die Venen. Ficinus steht mit seiner Lehre einerseits unter dem Einfluß des Aristoteles und Galen, will aber anderseits dem Platonismus und Paulus gerecht werden. Darum lehrt er die Trichotomie, jedoch mit der Änderung, daß das Pneuma, welches bei Paulus die erste Stelle einnimmt, bei Ficin an die zweite tritt; doch ist dies nur ein Wechsel des Ausdrucks, nicht der Sache.

[16]) Der it. Druck zieht durch fehlerhafte Orthographie und Interpunktion „Nel natale di Venere“ in das Zitat.

[17]) Rugiada. Der Baseler lat. Druck liest „ratione“. Dieser Fehler stammt offenbar daher, daß vom Drucker „rore“ irrtümlich für „rōne“, die bekannte Abbreviatur von ratione, gehalten wurde.

[18]) D. h. von dem wir nicht einmal Kenntnis haben.

[19]) Im Auge hat Ficinus natürlich das Gleichnis von den beiden Rossen im Phaidros. *Καλοδαίμων* ist ein Compositum, welches in der griechischen Literatur überhaupt nicht vorkommt; vgl. dagegen Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis. Niort 1883, tom II, p. 34.: a. gr. καλός et δαίμων, bonus Angelus, Acta S. Junii, tom. 2, p. 614 in vita B. Placidi: Sicut Calodaemones nomina trahunt (ab operibus), quae exercent, ita Cacodaemones ab operibus, quae nequiter operantur nuncupantur. Conradi Fabular. M. S. Kalodaemones sunt daemones bonum scientes et facientes, id est boni spiritus et boni angeli, a kalon, quod est bonum, et daemon, quod est sciens.

Κακοδαίμων bedeutet: 1. einen bösen Dämon habend, d. i. unglücklich, unselig, 2. böser Geist.

In dieser Bedeutung kommt es bei Platon nicht, hingegen Aristoph. Eq. v. 113 und Arrian. Epict. 4, 4, 38, vor.

[20]) So bringen wir den it. und lat. Wortlaut in Einklang nämlich

„è incantatore, fa mal' d'occhio, è potente, malioso e sofista“ und „incantator fascinatorque potens, veneficus atque sophista.“

[21]) Die von Späteren überlieferte Nachricht, Lucretius sei infolge eines ihm eingeflößten Liebestrankes in Raserei verfallen und habe Selbstmord begangen, verdient nicht, ernst genommen zu werden. Aus dem Charakter seines Gedichtes und dem wenigen, was wir über sein Leben wissen, kann nur geschlossen werden, daß er ein höchst ernst veranlagter Mann gewesen ist.

[22]) Der arabische Arzt Rhazes (Abu Bekr Muhammed ben Zakarijja el-Râzi, ca. 850—923 od. 932) in Raj (persische Provinz Chorasan) geb., lebte später in Bagdad, besaß eine vorzügliche, auch philosophische Bildung und verfaßte eine große Zahl zumeist medizinischer Werke. Er wurde der arabische Galen genannt. Seine Therapie war einfach und naturgemäß, wie auch das von Ficin angeführte Beispiel zeigt; denn die angedeutete Therapie der Satyriasis würde auch jeder moderne Arzt gutheißen.

[23]) Die Pathologie Ficins ist die sogenannte Humoralpathologie, dieses System von grandioser Einseitigkeit, welches auf Hippokrates und mehr noch seine direkten Nachfolger zurückgeht, später aber besonders von Galen ausgebildet und, man kann sagen, bis in die Neuzeit hinein herrschend war. Eigentlich beruht es auf der Lehre von den vier Elementen und den ihnen entsprechenden Elementarqualitäten. Wie alles in der Natur mußte danach auch der menschliche Körper aus einer Mischung fester und flüssiger Bestandteile bestehen, deren Grundstoffe eben die vier Elemente sein sollten. Das unterscheidende Merkmal der verschiedenen Leibesbeschaffenheiten, der „Komplexionen“, welche auch bei Ficin eine so große Rolle spielen, bildet jedesmal das Verwalten einer der Elementarqualitäten. Ganz analog der Elementarlehre wurde dann von den genannten Medizinern von den vier Kardinalsäften ausgebildet; diese waren: das Blut, das Phlegma (Schleim oder Lymphe), die gelbe und die schwarze Galle. Diesen Elementarsubstraten entsprechen die Elementarqualitäten: Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit. Hand in Hand mit der Lehre von den vier Säften geht natürlich die Lehre von den Temperamenten als ihren Mischungsverhältnissen. Zu den vier bekannten Temperamenten setzt Galen noch als fünftes das gleichmäßige und zugleich das vollkommenste (die *εὐκρασία*), bei welchem kein einzelner Saft das Übergewicht hat.

[24]) Arist., Eth. Nicom. VII, c. 15, ed. Bekk. p. 131, 8ff.

[25]) Der it. sowohl wie der lat. Wortlaut drückt eine feine Ironie aus: „Ma il vedere e l'udire più lungo tempo si trastullano di voci e di pittura vana.“ „Visus autem aut auditus diutius voculis et pictura pascuntur inani.“

[26]) Arist., Problem. Sect. XXX, 1.

[27]) Sappho war — dies Urteil steht heute fest, nachdem man auf die alten Quellen zurückgegangen ist — eine sittlich reine Frau. Erst die Berichte der Späteren, welche ihre Weisheit hauptsächlich aus den attischen Komödiendichtern zogen, haben sie zu Unrecht verunglimpft.

[28]) Diese Bemerkung über Virgil beruht auf den Lebensbeschreibungen des Servius, welcher von ihm sagt: impatiens libidinis fuit, und des Donat, welcher sich besonders über sein Verhältnis zu C. Asinius Gallus ausläßt, ist aber ebenso belanglos wie die obige über Lukrez.

[29]) Daß „processi" hier nicht „Rechtshändel" bedeutet, zeigt das lat. „progressibus".

[30]) Man leitet heute zwar den zweiten Bestandteil des Compositum *χαμαιπετής* von *πίπτω* und nicht von *πέτομαι* ab; doch gehen beide Verba auf die Wurzel *πετ* zurück.

[31]) Die Worte: „a formosi corporis objectu" hat nur der lat. Text.

[32]) Das „in" des it. Druckes ist überflüssig.

[33]) Lat: „hebetes". Das nicht allzu geistreiche Wortspiel: „dappochi — capocchi", welches sich Ficin im It. leistet, ist natürlich durch die Übersetzung nicht wiederzugeben.

[34]) Die im Vordersatz zugleich mit dem „Engel" angeführte Seele ist natürlich die Weltseele, während im Nachsatz die aus der ersteren hervorgegangene Einzelseele gemeint ist.

[35]) Der l. T. hat an Stelle des it. „formoso" das bezeichnende Attribut „junioris hominis", welchem dann „senioris oculos" entspricht.

[36]) Die einleitenden Worte dieses Dialogs.

[37]) Steph. p. 231 E., Bekk. p. 158.

[38]) L. „autore"; it. fehlerhaft „amore".

[39]) L. „ad infima" fehlt ein i. T.

[40]) Der Mond ist — in diesem Punkte stimmt Ficin mit der modernen Wissenschaft überein — die überwiegende, wenn auch nicht die einzige Ursache der Flutbewegung des Meeres. Auch die Sonne übt einen bestimmten Einfluß auf diese Erscheinung aus.

[41]) Nach den Gathas stand Zarathustra nicht nur in Verkehr mit den himmlischen Geistern, sondern hatte auch Offenbarungen von Ahuramazda selbst.

Das *δαιμόνιον* des Sokrates ist zu bekannt, als daß hier eine Erläuterung angebracht wäre. Apollonios von Tyana, der besonders durch die mehr romanhafte Lebensbeschreibung des Philostratos bekannte Philosoph und Wundertäter lebte um die Mitte des 1. nachchristl. Jahrhunderts. Er galt den Spätern als Magier. Wahrscheinlich war er ein eklektischer Philosoph auf pythagoreischer Grundlage und ein viel ernsterer Mann, als die über ihn verbreiteten Märchen

ihn erscheinen lassen. Von den Gegnern des Christentums im dritten und vierten Jahrhundert wurde er als Kultpriester und heilige Persönlichkeit gefeiert und gegen Jesus Christus ausgespielt. Porphyrios aus Tyros, der bekannte Schüler des Longinos und Plotin, Biograph und Redaktor der Schriften des letzteren, lebte von 233 bis 304 n. Chr. Bedeutend weniger original, aber systematischer veranlagt, als sein Lehrer, steht er im allgemeinen in seinen Schriften und Kommentaren auf echt wissenschaftlichem Standpunkt, lehrt aber viel über die Dämonen und über die ihnen sowohl wie den geschaffenen Göttern darzubringenden Opfer. Dem höchsten Gott ist allerdings kein sinnliches Opfer angemessen, sondern Verehrung in reinem Schweigen und mit rechten Vorstellungen. Erst Porphyrs Schüler Jamblichos ist der Begründer einer wüsten Theurgie.

[42]) „Maga“. Eine kritiklose Anspielung auf die altitalische Naturgöttin Maja.

[43]) Außer dem Zaubern durch den bösen Blick (fascinatio, *βασκανία*) spielen im klassischen Altertum im Gebiete dieses Aberglaubens die Zaubersprüche und Zaubergesänge (*ἐπῳδαί*, carmina, incantationes) eine bedeutende Rolle. Auch bei dem Operieren mit anderen Mitteln, wie Zauberkräutern (*φάρμακα*), Talismane (*τελέσματα*), Zaubertränken (*φίλτρα*) usw. sind die Zaubersprüche unerläßlich. Mit hohem dichterischen Reiz haben Theokrit (idyll. 2) und Virgil in der jenem Idyll nachgebildeten 8. Ekloge diesen Stoff behandelt.

Wegen seiner eigentümlichen Stellung zur Magie war Ficin — er lebte ja im Jahrhundert des Hexenhammers — mannigfachen Anfeindungen ausgesetzt. Vgl. seine Apologia, Op. p. 572ff.

[44]) „Vita religiosa“ bedeutet im Sprachgebrauche der Zeit den geistlichen Stand, insbesondere das Klosterleben.

[45]) Reminiszenz an Virg. Aen. IV, 4. Überhaupt ist der lat. Text dieses Kapitels reich an poetischen Reminiszenzen.

[46]) „Amore“. Man kann sich schwer entschließen, im Text „Liebestrieb“ zu setzen.

[47]) Das bedeutungsvolle „et veritas“ ist Zusatz des lat. T.

[48]) Der it. Text hat „gratissime“, der lat. T. „gravissimis“. Beides ist sinnvoll. Wir gaben dem letzteren den Vorzug, ohne uns zu verhehlen, daß es hier schwerer ist, den passenden deutschen Ausdruck zu finden; denn auch „ernst“, „gewichtig“, „bedeutsam“ könnte man setzen.

[49]) Forme esemplari.

[50]) Hier sind Speusippos, Xenokrates und Platon nur drei beliebig ausgewählte Personennamen. Irgendeine Beziehung zu ihren Lehren ist ausgeschlossen.

[51]) D. h. an der metaphysischen Idee des Guten. Dies ist die platonische Lehre von der μέθεξις.

[52]) „Aut etiam aliorum“ ist Zusatz des l. T.

[53]) Dies ist Platons Lehre von der ἀνάμνησις, welche besagt, daß alles Erkennen und mithin auch alles Lernen eine Wiedererinnerung sei, da die Seele in ihrem vorzeitigen übersinnlichen Sein die Ideen aller Dinge geschaut habe. Platon handelt hierüber im Phaidon (Steph. p. 72 ff.), (Theait., Steph. p. 192 ff.) und besonders ausführlich über das Problem des Wissens im „Menon“ (Steph. p. 82 ff.).

[54]) Steph. p. 508 B. f., Bekk. p. 318: „Sie (die Sonne) nenne ich die Ausgeburt des Guten, welche das Gute als ein ihm Entsprechendes hervorbrachte; mithin ist sie dasselbe, was jenes auf dem Gebiet des Intelligiblen im Verhältnis zum Denken und zum Gedachten ist, in der sichtbaren Welt im Verhältnis zum Sehvermögen und zum Gesehenen.“

[55]) Zu diesem Kapitel vgl. Plotin Enn. V, 3, 12 und V, 5, 7. Denselben Gegenstand behandelt Ficin ausführlich Theol. plat. l. XII, cap. 1, wo er auf Grund einer Stelle aus dem (unechten) 7. Briefe Platons (Steph. p. 342, Bekk. p. 461 ff.) das Wesen der Erkenntnis an dem Beispiel des Kreises darlegt.

[56]) Vgl. Gesetze I, 636 C, VIII, 836 B ff., 838 E, 841 D, Rep., III, 403 B. Im allgemeinen macht aber Platon diesem lasterhaften Trieb noch viel zu große Zugeständnisse. Vgl. die abstoßende Stelle: Phaidr. p. 256!

[57]) Gemeint ist die Kritik, welche Aristoteles (de anima I, cap. 2, Bekk. 406 b) an Platons Lehre von der Weltseele, wie er sie im Timaios (Steph. p. 34 ff.) ausgedrückt hat, übte.

[58]) Es ist zu beachten, daß Ficinus hier nur den diskursiven Verstand, das sensitive und das vegetative Vermögen als Funktionen der Seele aufführt. Das höhere geistige Vermögen, ὁ ἐν ψυχῇ νοῦς, ist nach Plotin von außen (θύραθεν) der Seele zuteil geworden.

[59]) Wir folgen hier dem lat. Text, welcher sehr schön lautet: „sed uno aeternitatis puncto simul intelligit omnia.“ Das Erkennen in dem einen Punkte der Ewigkeit ist das Denken des Nûs, die intellektuelle Anschauung.

[60]) Wir folgen auch hier dem lat. Text, da der it. an dieser Stelle gar zu kurz und schmucklos ist.

[61]) Lat. richtig: „intellectio est“. Der it. Druck hat fehlerhaft à (ha) lo intendimento. Ficinus folgt hier ganz Plotin. Vgl. zu dieser Ausführung Enn. VI, l. 9, c. 2, 3.

[62]) Wörtlich: „die Beraubung der Formen“, d. h. der Mangel jeglicher Form. Materie und Form konstruiren nach aristotelisch-scholastischer Lehre den Körper. Die „privatio“ ist das negative Prinzip des Man-

gels, aber nicht im Sinne absoluter Negation, sondern der Vorbedingung des Werdens, insofern ein Ding noch nicht ist, wozu es wird; es ist nach der Definition des Thomas v. Aquino „carentia formae in eo, quod et in potentia ad formam". (S. th. I, quaest. 66, a. 2.). Vgl. Anm. 3. zur sechsten Rede.

[63]) Dieses Kapitel enthält in nuce den Inhalt des ersten Buches der „Theologia platonica" unseres Autors.

[64]) Die Sage von Narkissos ist in den unter des Orpheus Namen bekannten Gedichten nicht enthalten, wohl aber bei Ovid, Nonnos u. a.

[65]) It. T.: „la intera bellezza: die gesamte Schönheit"; l. T.: „absoluta humani generis pulchritudo".

[66]) Hier sowohl wie im vorigen Absatz, wo wir „Geist" übersetzen, steht „animo", welches bei Ficin im allgemeinen „Seele" bedeutet. So geben wir dieses Wort im allgemeinen wieder; an der bezeichneten Stelle wäre diese Übersetzung für den deutschen Leser geradezu störend.

[67]) Die Attribute „sichtbar" und „unsichtbar" fehlen im lat. T.; dafür ist aber dort die Rhetorik schöner: „Lux autem est pulchritudo corporum, lux est animi pulchritudo, lux animi veritas."

Zur siebenten Rede.

[1]) Guido Cavalcanti war der berühmteste Dichter vor Dante. Zumeist begründete er seinen Ruhm durch seine gelehrte und überaus kunstvoll aufgebaute Kanzone „Donna mi priega", in deren erster Stanze er ausdrücklich angibt, das Wesen des „Amore" wissenschaftlich deduzieren zu wollen. Acht Punkte bestimmt er zur Ausführung: den Wohnsitz des „Amore", seine Entstehung, seine Eigentümlichkeit, sein Vermögen, sein Wesen, seine Kundgebungen, die Freuden, welche er verleiht, seine Sichtbarkeit. Übrigens haben wir von Guido Cavalcanti auch nicht gelehrte, aber um so hübschere Pastorellen.

[2]) Der lat. Text läßt hier noch den Satz folgen: „Wer möchte nicht überdies auch den zweifachen Eros, nämlich den himmlischen und den gemeinen in seinen Worten erkennen?" Hier wird natürlich der Dichtung des Cavalcanti ein Sinn untergeschoben, an den der Dichter niemals gedacht hat.

[3]) Die bekannten Ankläger des Sokrates. Anytos war Staatsmann und stand erst dem Sokrates freundschaftlich nahe, überwarf sich aber später mit ihm, wohl aus persönlicher Empfindlichkeit. Nach des Sokrates Tode ward er aus der Stadt verbannt.
Meletos war ein schlechter Dichter und ward deshalb von Aristophanes verspottet. Bald nach des Sokrates Tode soll auch er zum Tode verurteilt worden sein.

Lykon war ein Demagoge, jedoch so unbedeutend, daß sein Name kaum auf die Nachwelt gekommen wäre, hätte er sich nicht an der Anklage gegen Sokrates beteiligt.

[4]) Thrasymachos aus Chalkedon, Zeitgenosse des Lysias, kam 430 v. Chr. nach Athen, studierte Rhetorik, nachdem er zuvor philosophische Kenntnisse erworben hatte. Cicero rühmt seine Darstellung und den schönen Rhythmus seiner Perioden (or. 13, 40, 52). Platon tadelt sein Auftreten und seine sophistische Anschauungsweise.

Polos aus Agrigent, Sophist und Schüler des Gorgias, schrieb eine uns verloren gegangene τέχνη. Platon tadelt an ihm Schwulst und Künstelei der Rede (Phaidr., St. p. 267 B).

Kallias ist der aus Xenophons „Gastmahl" bekannte reiche und später heruntergekommene Athener aus edlem Geschlecht.

[5]) Aristophanes verspottete den Sokrates in der im Jahre 423 an den großen Dionysien aufgeführten Komödie „Die Wolken". Es ist eigentlich ein noch ungelöstes Problem, ob der beißende Witz des Aristophanes als Kampfmittel für die alte Sitte und Anschauung, wie man früher anzunehmen geneigt war, oder mehr als Betätigung geistreich karikierender Darstellung aufzufassen sei. Jedenfalls hat er der wahrheitsgetreuen Schilderung des Sokrates wissentlich, und zwar gerade in den Hauptpunkten, eine Reihe unwahrer Züge beigefügt. Schwerlich aber geschah es aus Gehässigkeit. Sokrates stand gleich den Sophisten auf dem Boden der Subjektivität und der Dialektik; deswegen mochte der junge Aristophanes seine Tendenz für eine sophistische halten. Daß er aber in späteren Jahren dem Kreise des Sokrates nahestand, wissen wir von Platon.

[6]) Steph. p. 494.

[7]) Dieser Ausspruch, welcher in ähnlicher Form den Kynikern Antisthenes und Diogenes zugeschrieben wird, dürfte schwerlich mit der Gesinnung des Sokrates harmonieren. Seine stets betätigte Vaterlandsliebe und sein Gehorsam gegen die Gesetze bis zum Tode widersprechen dem durchaus. Vgl. Platons „Kriton".

[8]) Sokrates war zwar freiwillig arm, aber nicht obdachslos.

[9]) Die genannten Männer waren makedonische Gesandte. Vgl. Laert. Diog. II, 15. Der König Archelaos von Makedonien versammelte an seinem Hofe viele bedeutende Männer, wie Euripides, Zeuxis, Agathon. Sokrates aber wollte keinen Umgang mit ihm haben. Vgl. Gorgias, St. p. 470 f.

[10]) Zopyros φυσιογνώμων. Vgl. Cic. Tusc. IV, 37, 80 und de fato V, 10. Sokrates gab diesem Manne zu, daß er von Natur mit den angegebenen Fehlern behaftet sei, daß er sie aber durch Selbstbeherrschung unterdrückt habe. Dieses Zugeständnis braucht keineswegs von Nachsicht gegen seinen Tadler diktiert gewesen zu sein; es

setzt aber die Wahrheitsliebe und den Wert der Selbsterziehung des Sokrates in ein um so schöneres Licht.

[11]) Marsyas, der bekannte mythische Flötenspieler, welcher im Wettstreit gegen Apollon den kürzeren zog. Berichtet wird von einem gleichfalls mythischen Sänger und Flötenspieler Olympos als einem Liebling und Schüler des Marsyas — seine Persönlichkeit ist mit dem Kultus der phrygischen Göttermutter verwoben — und einem historischen jüngeren Olympos, welcher der Flöte bei den Hellenen eine dem Saitenspiel ebenbürtige Stellung verschaffte und dadurch die Entwicklung der Musik förderte.

[12]) Aus dieser Bemerkung geht hervor, daß Ficin vom Kreislauf des Blutes, welchen Galen zwar kannte, jedoch nicht richtig erkannt und beschrieben hat, so gut wie gar keine Vorstellung hatte.

[13]) Vgl. Sueton., Divus Augustus, c. 79.

[14]) Vgl. Sueton., Tiberius, c. 68. Der Satz ist im lat. Text länger, da Ficin dort die Stelle aus Sueton, natürlich ohne Quellenangabe, wörtlich abgeschrieben hat. Im it. T. ist das Wort „lume" dem Zusammenhang entsprechend ziemlich überflüssig, da Sueton allgemein berichtet, Tiberius habe, wie es heißt, bei Nacht, wenn er aus dem Schlaf erwachte, sehen können, allerdings nur kurze Zeit.

[15]) Es ist unschwer zu verstehen, wie diese sinnlose Anschauung aufkommen konnte. In völliger Unkenntnis über die wirklichen Vorgänge bei der Übertragung ansteckender Krankheiten, glaubte man, wenn eine solche etwa durch Berührung der Finger oder durch Vermittelung von Gegenständen, wie Wäsche und dergl., stattgefunden hatte, sie auf die von Ficin angegebene Weise erklären zu müssen.

[16]) Dieses Märchen stammt, wie andere mehr, wirklich von Aristoteles. Im 2. Kap. der Schrift „de insomniis" (Bekk. I, p. 459) ist zu lesen: „Wenn eine Frau nach dem Eintreten der Menstruation in einen recht klaren Spiegel blickt, so zeigt sich auf dessen Oberfläche eine Art von blutigem Hauch. Ist nun der Spiegel neu, so läßt sich ein solcher Fleck schwer entfernen; bei einem alten Spiegel aber geht es leichter."

[17]) Apulejus aus Madaura, römischer Schriftsteller des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts.

[18]) Hinc in te primum Veneris dulcedinis in cor
Stillarit gutta: et successit frigida cura.

liest Ficinus die Verse von Lucr., de rerum natura, IV, 1055f.

[19]) Ib. v. 1044—1048:

Idque petit corpus mens, unde est saucia amore.
Namque omnes plerumque cadunt in vulnus; et illam
Emicat in partem sanguis, unde iicimur ictu;
Et, si comminus est, hostem ruber occupat humor.

[20]) „Bilis, collera" bedeutet primär „Galle", sekundär „Zorn"; in dieser physiologischen Auseinandersetzung muß sich der Übersetzer für „Galle" entscheiden.

[21]) „Hinc multa inter se turpissime facere compelluntur", schaltet hier der l. T. ein.

[22]) Der l. T. läßt hier folgen:

Dies erfuhr an sich selber der epikureische Philosoph Lucretius, der unglücklichste aller Liebenden.

Wer die Wunde demnach von den Pfeilen der Venus empfangen,
Sei's ein Knabe mit weiblichem Reiz, der solche verschossen,
Oder ein Weib, das Liebe ausstrahlt aus jeglichem Gliede,
Dahin strebt er, woher er getroffen, und suchet mit diesem
Sich zu vereinen, den Saft in den Körper vom Körper zu strömen.
(ib. IV, v. 1038—47.)

Heiser drückt an die Brust er den Gegenstand des Verlangens;
Schont nicht des zarten Leibes und beißt mit den Zähnen die Lippen,
Heftet Küsse darauf, denn unvermischt ist die Lust nicht:
Heimlich reizet ein Stachel sie noch, selbst das zu verletzen,
Was in ihnen die Wut von solchen Begierden emportreibt.
Aber unterm Genuß hebt Venus selber die Straf' auf,
Und die schmeichelnde Lust bezähmet die Bisse der Lippen.
(ib. v. 1104—10). (Übers. v. Knebel.)

[23]) Ficin meint die sogenannten naevi vasculares, die Wein- oder Feuermale. Der Einfluß der Einbildungskraft der Mutter ist hier wohl in das Reich der Fabel zu verweisen. Wer sich sonst über die Anschauungen betreffend „die Einwirkung psychischer Eindrücke der Mutter auf den Körper des Kindes" orientieren will, findet reichliches Material in der Abhandlung von Dr. J. Preuß, „Vom Versehen der Schwangeren". Berliner Klinik, Heft 51. Sept. 1892. Berlin. Was das Ähnlichwerden Liebender anbetrifft, so liegen uns Beobachtungen vor, in denen bei jungen Eheleuten, welche von ähnlicher „Komplexion" waren, um mit Ficin zu reden, und im Charakter und Neigungen harmonierten, im Laufe einiger Jahre eine solche Ähnlichkeit eintrat, daß sie von Fremden für Geschwister gehalten wurden. Auch an zwei Jünglingen, welche viel miteinander verkehrten und — bei Ausschluß perverser Neigung — von der gleichen Begeisterung für Kunst und Wissenschaft erfüllt waren, bildete sich eine solche Ähnlichkeit im Gesichtsausdruck heraus, daß sie für Brüder gehalten wurden.

[24]) Der echte Mann wird sich gerade für solche Frauen nicht erwärmen. Hier wie überall tritt der fatale feminine Zug Ficins zutage. Allerdings übte in der italienischen Renaissanceperiode die „Virago" allgemein einen besonderen Zauber aus.

25) L. T.: „serenos vultus foedaverint"; im it. T.: „il corpo fusco diventa" ist wohl „volto" statt „corpo" zu lesen.

26) Musaios, Xero und Leander, v. 94 f.:

> *ὀφθαλμὸς δ' ὁδός ἐστιν· ἀπ' ὀφθαλμοῖο βολάων*
> *ἕλκος ὀλισθαίνει, καὶ ἐπὶ φρένας ἀνδρὸς ὁδεύει.*

Der Weg ist immer das Auge. Vom Zünden des Blickes
Geht die Verwundung aus und senkt sich zum Herzen der Männer.
(Übers. v. R. E. Ottmann.)

27) Phyllis im Mythos Tochter des Königs Sithon in Thrakien, welche sich erhenkte, als ihr Bräutigam Demophon nicht rechtzeitig zur Hochzeit kam und in einen Mandelbaum verwandelt wurde.

28) It.: „persona"; lat. „adolescens".

29) Die Macht des Blickes ist aus Geschichte und Leben allbekannt. Wir erinnern nur an Friedrich den Großen, Goethe und J. G. Fichte. Eine große Bedeutung hat der Blick bei Richard Wagner. Die bekannten Beispiele: „Mich zwang dein Blick, zu dienen deiner Huld." „Dich sah mein Aug' — mein Herz begriff dich da." (Lohengrin.) „Er sah mir in die Augen. Seines Elendes jammerte mich; das Schwert, ich ließ es fallen" (Tristan und Isolde).

30) „Ammortita la flemma" kann man auch übersetzen: „ist die Entzündung erloschen"; denn in der alten Medizin ist das salzige „Phlegma" Ursache und Substanz der Entzündung. So bedeutet „Phlegmasia" Entzündung, insbesondere örtliche und von Oedem begleitete.
Die alte Medizin, welcher die Krätzmilbe unbekannt war, führte die Entstehung der Krätze auf verdorbene Säfte zurück. Dementsprechend war die Behandlung im wesentlichen keine örtliche, wie heute. Ebenso hielt man die Schnellkur in diesem Falle für gefährlich, weil man annahm, das durch plötzliche Vertreibung beschwerliche Nachkrankheiten entstünden.
Man vergleiche übrigens die Anschauung Ficins, daß die Liebeserregung auf einer durch Faszination entstandenen Verderbnis des Blutes beruhe, mit der modernen Entdeckung, daß sich umgekehrt durch psychischen Erregungen bestimmte Giftstoffe im Organismus bilden!

13) Im lat. T. macht sich Ficin das naive Vergnügen des Wortspiels: amantium, imo vero amentium cessat inquietitudo.

32) L. IV, v. 1059—62 nach Ficins Lesart:

> Sed fugitare decet simulacra, et pabula amoris
> Absterrere sibi atque alio convertere mentem
> Et jacere humorem conjectum in corpora quaeque
> Nec retinere semen conversum unius amore.

33) Lysias tritt bekanntlich nicht als Interlocutor im „Phaidros" persönlich auf.

34) Die Stufen des Erkennens sind bei Platon: 1. die *δόξα*, gewöhn-

lich durch „Meinung" wiedergegeben, das niedere subjektive Urteilsvermögen, welches ohne Sicherheit die Sinneseindrücke verarbeitet. 2. die διάνοια, das diskursive Denken des Verstandes. 3. die νόησις, das höhere, mehr intuitive geistige oder Vernunftdenken. Bei Plotin sind diese Erkenntnisgrade die Stufen der Erhebung zum höchsten Gut, der Vereinigung mit dem Ureinen in der Ekstase.

[35]) Ὁ ἐν ψυχῇ νοῦς. Vgl. Anm. 59 zur sechsten Rede.

[36]) Anakreon aus Teos in Ionien. Liebe, Wein und fröhlicher Lebensgenuß bildeten bekanntlich den Stoff seiner Lieder.

[37]) Natürlich an Verstand.

[38]) Phaidon aus Elis wurde in seiner Jugend kriegsgefangen als Sklave verkauft und zu unzüchtigem Erwerb gemißbraucht, bis Sokrates seinen Loskauf durch Alkibiades oder Kebes veranlaßte.

[39]) Xenophon, der bekannte Historiker, hatte in seiner Jugend warscheinlich eine gute Bildung erhalten und wohl schwerlich ein ausschweifendes Leben geführt. Sokrates soll ihn einst auf der Straße angehalten haben mit der Frage, ob er wüßte, wo ehrenhafte Männer ausgebildet würden. Hierauf beruht augenscheinlich Ficins Mutmaßung über seinen Lebenswandel.

Aischines, der Sokratiker, nicht etwa der Redner, war von Haus aus arm und wurde auch durch Sokrates nicht reich. Es besteht die Vermutung, daß er durch Platons Vermittlung am Hofe des Königs Dionysios in Syrakus eine vorübergehende Unterkunft gefunden hat. Er soll später zu Athen Vorlesungen gegen Bezahlung gehalten haben.

Aristippos aus Kyrene, der Hedoniker, war vorübergehend Schüler des Sokrates. Er unterrichtete mehr nach Art der Sophisten für Geld. Dies mag zu Xenophons Bemerkung Anlaß gegeben haben, daß gewisse Philosophen das von Sokrates Empfangene teuer verkauften.

Phaidros, Platons Liebling. Ficins Bemerkung beruht auf Platons bekanntem Dialog.

Alkibiades, der bekannte durch Schönheit und Liebenswürdigkeit ausgezeichnete, aber zügel- und charakterlose Staatsmann. Als Mündel des Perikles war er gewiß kein Unwissender, wenn auch die Erziehung seines großen Vormunds keine schönen Früchte getragen hat.

Charmides, des Glaukon Sohn, wurde von Sokrates zu politischer Tätigkeit bestimmt. Er fiel i. J. 403 als einer der Zehnmänner.

Theages, des Demodokos Sohn, konnte wegen Kränklichkeit nicht die staatsmännische Laufbahn ergreifen und wandte sich mehr der Philosophie zu.

Euthydemos, wahrscheinlich aus Chios, ein Sophist, dessen geschichtliche Existenz man bezweifelt hat. Ficins Bemerkung beruht nur auf Platons Dialog, welcher aber mehr eine die Philosophie des Antisthenes karikierende Phantasiegestalt zeichnet.

Namen- und Sachregister.

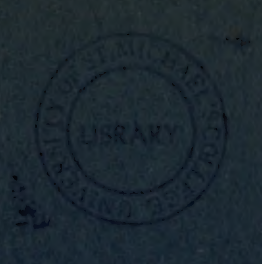
Die Zahlen bezeichnen die Seiten.

P

Q

R

S


LIBRARY

